



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Wizerunek obcego w literaturze polskiej : kultury afrykańskie w relacjach Henryka Sienkiewicza, Mariana Brandysa i Marcina Kydryńskiego

Author: Halina Witek

Citation style: Witek Halina. (2007). Wizerunek obcego w literaturze polskiej : kultury afrykańskie w relacjach Henryka Sienkiewicza, Mariana Brandysa i Marcina Kydryńskiego. Praca doktorska. Katowice : Uniwersytet Śląski

© Korzystanie z tego materiału jest możliwe zgodnie z właściwymi przepisami o dozwolonym użytku lub o innych wyjątkach przewidzianych w przepisach prawa, a korzystanie w szerszym zakresie wymaga uzyskania zgody uprawnionego.



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

UNIwersytet Śląski
Wydział Filologiczny

HALINA WITEK

**WIZERUNEK OBCEGO W LITERATURZE POLSKIEJ.
KULTURY AFRYKAŃSKIE W RELACJACH
HENRYKA SIENKIEWICZA, MARIANA BRANDYSA I MARCINA
KYDRYŃSKIEGO**

PRACA DOKTORSKA

PROMOTOR PRACY

PROF. ZW. DR HAB. EWA KOSOWSKA

KATOWICE 2007

Dolny dostęp

Spis treści

Wstęp	1
Rozdział 1: Łowcy odmienności. Polscy <i>Africa-trotters</i>	7
1.1 Sienkiewicz i afrykańskie targowisko różności	7
1.2 Brandysowskie wariacje na <i>JOUR...</i> Czytanie – Podróżowanie – Pisanie	21
1.3 Chwile przed zmierzchem. Kydryńskiego gry z czasem	36
Rozdział 2: Swoje i obce. Różne spojrzenia na kulturę materialną Afryki	49
Rozdział 3: Sfera wiedzy i sfera przeświadczeń – konfrontacja obrazów wyobrażonych z obrazami rzeczywistymi Afryki	64
Rozdział 4: Portrety obcych. Europejczycy i Afrykanie	87
Rozdział 5: Obce i odmienne. Standardy życia codziennego, zwyczaje, wierzenia i obrzędy	112
Rozdział 6: Horyzonty aksjologiczne	139
6.1 Kobieta w świecie męskich wartości	139
6.2 Waris Dirie	165
6.3 Systemy odniesień aksjologicznych autorów relacji	176
Rozdział 7: Dom i świat. Paradygmat podróży	189
Zakończenie	214
Bibliografia	218

Wstęp

*Drogo, na którą wstępuję i rozglądam się,
myślę, że jesteś czymś więcej, niż jesteś,
Że wiele jest w tobie tego, co nie rzuca się
w oczy¹.*

Walt Whitman

Przedmiotem mojej pracy jest próba rekonstrukcji wizerunku obcego – tego, **który** jest obcy i tego, **co** jest obce – w polskich relacjach z podróży afrykańskich. Można więc powiedzieć, że celem mojej podróży badawczej też jest Afryka: Afryka wstydliwie zasłaniająca hebanową nagość przed wzrokiem białych eksploratorów, skrywająca obcą twarz pod maską niezrozumiałego dla przyjezdnych rytuału, obyczaju. Chcę przyjrzeć się polskim próbom odsłaniania, de-maskowania – odkrywania – egzotycznego świata, przyjrzeć się próbom czytania samej maski, jej hieroglificznych krzywizn i barwnych znaków. Zastłona i maska w odległym „tam” odsyłają do twarzy, spłoszonej spojrzeniem nie-domownika, spojrzeniem cudzoziemca. „Maska, jak zastłona, zjawia się dopiero wraz z pojawieniem się innego człowieka”². W kontekście afrykańskiego dyskursu maski³ mamy do czynienia nie tylko z maską-pułapką (która łudzi), ale i z maską jako nośnikiem prawdy (prawdy o twarzy): „Maskowanie krzyżuje się tu ze zdzieraniem maski”⁴.

Moje docieranie do Afryki jest wędrówką po śladach Henryka Sienkiewicza, Mariana Brandysa i Marcina Kydryńskiego. Ich czarno-lądowe relacje, poddawane analizie i interpretacji, pełnią w pracy funkcję przewodników, drogowskazów. Owe tropy polskie są punktem wyjścia i znaczą drogę decydującą o wyborze tez i hipotez badawczych. Polska myśli Afrykę. Czy Afryka myśli Polskę? Kapuściński – będący z pewnością „jedynym Polakiem, który tak [wiernie – H.W.] się zajmował Afryką”⁵, a może i jedynym dziennikarzem na świecie z taką determinacją i zapalem studiującym czarno-lądową rzeczywistość – zapytany o to, czy Afrykanie wiedzą o istnieniu Polski, odpowiedział:

Na ogół wiedzą, że jest coś takiego jak Europa. Kiedyś miałem taką rozmowę z kapitanem partyzantki na froncie koło granicy Namibii. On mówi: Dobry wieczór, a ty skąd jesteś. Ja: Z

¹ W. Whitman: *Pieśń ze szlaku*. [W:] Tegoż: *Pieśń o sobie*. Wydawnictwo Literackie, Kraków 1990, s.161.

² Ks. J. Tischner: *Filozofia dramatu*. Wydawnictwo Znak, Kraków 2006, s.57.

³ Por. R. T. Ciesielski: *Metamorfozy maski. Koncepcja Josepha Campbella*. Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2006. Por. *Maski*. Wybór, oprac. i red. M. Janion i S. Rosiek, Wydawnictwo Morskie, Gdańsk 1986.

⁴ J. Tischner: *Filozofia dramatu*, op. cit., s.59.

⁵ W. Bereś, K. Brunetko: *Kapuściński: nie ogarniam świata*. „Świat Książki”, Warszawa 2007, s.107.

Polski. On na to: Polska, Polska? Co to jest Polska? – Polska w Europie. Europa, Europa – mówi. – Europa to jest w Chinach! Ale zaraz, a gdzie to jest – pyta – gdzie są te Chiny? A więc nie wiedzą⁶.

Z jednej strony nieznana, umiejscawiana przez mieszkańców Czarnego Łądu w nieokreślonym „gdzieś” Polska, z drugiej – Afryka, o której Polacy do niedawna mogli pisać, co chcą, „bo kto wiedział, gdzie to leży...”⁷.

Afrykańczyk i Polak (Europejczyk) – geograficznie odlegli – myślą świat „zgodnie z pewną [kulturowo określoną – H.W.] strukturą przestrzenną”⁸, myślą granicami i myślą miejscem. Stawiając sobie nawzajem pytanie: „Skąd jesteś?”, pytają *de facto*: „Kim jesteś?”. Zwraca na to uwagę ks. Józef Tischner:

Przejrzystość człowieka dla drugiego człowieka jest wynikiem uprzestrzennienia. Tak więc akt przedstawienia siebie drugiemu jest aktem eksterioryzacji: jest wyjściem poza siebie, jest ukazaniem siebie jako istoty związanej z przestrzenią, z miejscem. Drugi, widząc miejsce, widzi zarazem mnie⁹.

Miejsce konstrytuują granice – to fragment przestrzeni odgraniczony, oswojony, utrzymujący poczucie tożsamości. „Tożsamość jawi się jako wytyczanie granic przez człowieka”¹⁰. Jednocześnie miejsce projektuje otwarcie się na określającą je zewnętrżność. Granica w ujęciu antropologicznym to

linia odgraniczająca „nasze” od „obcego” (nie „naszego”) (...) z jednej strony stanowi zabezpieczenie, lecz z drugiej jest otwarciem się na chaos tego, co na zewnątrz, co jest obce, groźne i czego nie znamy¹¹.

Transcendowanie granic implikuje relację: Ja – Inny, relację: tożsame – inne. Wyruszając do Afryki – rozszerzając horyzont kulturowy, opuszczając własne miejsce – podróżnicy dokonują transgresji. „Zwartość «ja» rozplywa się w relacjach”¹². Relacja z Innym jest otwarciem o charakterze dialogicznym, jest spotkaniem, w czasie którego – podkreśla Lévinas¹³ – zostaje zachowany dystans, zostaje zachowana różnica.

⁶ Ibidem, s. 104.

⁷ Ibidem, s. 120.

⁸ A. Wiczorekiewicz: *Wędrowcy fikcyjnych światów. Pielgrzym, rycerz i włóczęga*. Wydawnictwo SŁOWO/OBRAZ TERYTORIA, Gdańsk 1996, s. 8.

⁹ J. Tischner: *Filozofia dramatu*, op. cit., s. 226.

¹⁰ E. Stawowczyk: *Tożsamość jako proces wyznaczania granic*. [W:] *Tropy tożsamości: Inny Obcy Trzeci*. Pod red. W. Kałagi. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2004, s. 134.

¹¹ M. Dąbrowski: *Swój / Obcy / Inny. Z problemów interferencji i komunikacji międzykulturowej*. Świat Literacki, Izabelin 2001, s. 67.

¹² E. Lévinas: *Imiona własne*. Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 23.

¹³ E. Lévinas: *Czas i to, co inne*. Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 10.

Organizując szkielet teoretyczny analizy, pragnę zogniskować rozważania nad figurą Obcego i obcego, nad kategorią granicy, podjąć problem konwergencji i dywergencji kulturowej, kwestię tożsamości. Wszystkie te zagadnienia – obecne w relacjach polskich podróżników – skłaniają do antropologicznej lektury tekstów. Mieczysław Dąbrowski, pisząc o antropologizacji literaturoznawczych modeli badawczych, wskazuje na interkulturowość jako skuteczną metodologię – skuteczną i konieczną, jak się zdaje, w przypadku literatury podróżniczej, a z taką w tej pracy mamy do czynienia:

To-Samo literatury zostało zastąpione przez To-Inne antropologii, opisywanie – aktem poznawania (...) tutejszy natyka się na obcego, swój na innego, moje na nie-moje, europejskość na elementy kultury nieeuropejskiej¹⁴.

Pojęcie Innego jest kluczowym konstruktem antropologii filozoficznej. Otwarcie na Innego, spotkanie, rozmowa leżą w centrum zainteresowania filozofii dialogu. Podjęcie wielowątkowego i wielowymiarowego dyskursu Innego wymaga interdyscyplinarnego spojrzenia, wielokierunkowych poszukiwań kluczy interpretacyjnych. Dlatego oprócz antropologii filozoficznej i kulturowej, stanowiących główne orientacje metodologiczne rozprawy, mam zamiar korzystać również z narzędzi argumentacyjnych stosowanych w socjologii, psychologii, literaturoznawstwie. Szukając niezbędnych opozycji porządkujących analizowany materiał literacki, będę sięgać do inspiracji strukturalistycznych. Celem umiejscowienia analizowanych zjawisk w kontekście kulturowym odwołam się do myśli funkcjonalistycznej.

Poprzez analizę pragnę odtworzyć wizerunek Afryki, jaki wyłania się z relacji Sienkiewicza, Brandysa i Kydryńskiego. Zamierzam zrekonstruować wizerunek obcego (innego), określić stosunek autorów do opisywanej rzeczywistości, wyodrębnić pola ich zainteresowań i obserwacji, odtworzyć system odniesień aksjologicznych poszczególnych autorów, odpowiedzieć na pytanie: co kultura polska pozwala dostrzec w Afryce. Interesuje mnie sfera emocji, sfera wiedzy, sfera przeświadczeń, sfera wyobrażeń związanych z Afryką.

Przez całe wieki Afryka była dla Egipcjan, Żydów, Arabów, a potem także Europejczyków kontynentem zamieszkałym przez ludzi, których status materialny nie sugerował przywiązania do jednego miejsca, zdomowienia, „okopania się” na pozycjach zdobytych i utwierdzonych budową wielkich miast. To dopiero dzisiaj archeologia

¹⁴ M. Dąbrowski: *Swój / Obcy / Inny...*, op. cit., s.14.

odkrywa we wnętrzu kontynentu ślady kamiennych budowli. Wcześniej niestabilność osiedli i obecność koczowników-hodowców była sugerowała brak organizacji, jaką wymusza cywilizacja. Odmienność stylu życia Afrykańczyków, ich swoista bezradność wobec ekspansji przyczyniły się między innymi do stworzenia metafory „zagubienia”, jaką Europa i Ameryka Północna wypracowały na określenie przeciwieństwa własnej drogi rozwojowej. Ta metafora znalazła swoje rozwinięcie w wielu tekstach literackich i stała się jednym z kluczy do postrzegania Afryki z „zewnątrz” – nawet wówczas, gdy osobiste doświadczenie pisarza wskazywałoby na coś wręcz przeciwnego.

Polscy *Africa-trotters* – Henryk Sienkiewicz, Marian Brandys i Marcin Kydryński – tą metaforą zwabieni, podejmują temat *alias* zapuszczają się w głąb Czarnego Lądu, poszukując ekscytującej „zguby” i równie ekscytującego odnalezienia/odnalezienia się (odkrycia czarnych pereł/odzyskania i potwierdzenia wartości „domu”). Pragną powrotu z pęczniącym sakwożażem, który będą mieli gdzie rozpakować. Wszyscy trzej szczęśliwie wracają i rozpakowują swą opowieść w asyście (milczących, bo projektowanych, wirtualnych) czytelników. Opróżniają kufry pamięci, by zdyscyplinowanym słowem odtworzyć pierwotną postać zaobserwowanego, usłyszanego, przeżytego. Są ludźmi ciekawymi świata, żywo zainteresowanymi jego aksjologiczną ofertą, przekonanymi o tym, że na drogach, w nieznanych „tam” – poza sferą życia codziennego, poza ograniczonym „tutaj” – znaleźć można coś cennego, a nieosiągalnego w domu. Jednocześnie są to ludzie „skądś”, z dowodami tożsamości, legitymizujący się formalną i mentalną (emocjonalną) przynależnością do kręgu kultury europejskiej, to ludzie umiejscowieni językiem, obyczajem, światopoglądem, więzami krwi w Polsce. Wybierając się do Afryki opuszczają raczej *house* – by wykorzystać istniejące w języku angielskim rozróżnienie – niż *home*. Ewa Rewers, powtarzając za Karjalainenem, pisze, że „«house» jest obiektem materialnym, a «home» relacją”¹⁵. W czasie podróży po Czarnym Lądzie nie raz przychodzi Sienkiewiczowi, Brandysowi i Kydryńskiemu szukać dachu nad głową (domu jako budynku, gmachu), ale nie *the place of dwelling* (domu jako „miejsca zamieszkania”, ojczyzny): *home* już mają. Poszukiwanie wieloznacznego w języku polskim *domu* „to dwa nakładające się na siebie procesy: poszukiwanie miejsca pobytu oraz poszukiwanie tożsamości”¹⁶. W przypadku naszych *Africa-trotters* mamy do czynienia z procesem pierwszym.

¹⁵ E. Rewers: *Język i przestrzeń w poststrukturalistycznej filozofii kultury*. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. A. Mickiewicza, Poznań 1996, s.52.

¹⁶ Ibidem.



Henryk Sienkiewicz. Wykorzystano fragment zdjęcia umieszczonego na okładce książki Henryka Sienkiewicza: *Listy z pustyni i z puszczy*. Wydawnictwo SORUS, Poznań 2001.



Marian Brandys. Wykorzystano zdjęcie umieszczone na okładce książki Mariana Brandysa: *Śladami Stasia i Nel. Z panem Biegankiem w Abisynii*. Nasza Księgarnia, Warszawa 1974.



Marcin Kydryński. Wykorzystano zdjęcie z archiwum domowego M. Kydryńskiego umieszczone w Magazynie Turystycznym: „Podróże” Nr 10 (100) 2006, s.26.

Sto lat. Trzech Polaków: 45-letni powieściopisarz i nowelista, autor *Trylogii*; 44-letni dziennikarz, twórca reportaży krajowych i zagranicznych; 25-letni autor audycji jazzowych w radiowej Trójce... Trzy czarno-lądowe doświadczenia... Trzy Afryki...? Książka wspomnieniowa Henryka Sienkiewicza: *Listy z Afryki* (wyd.1891-1892; podróż – 1890/1891), opowieści reportażowe Mariana Brandysa: *Śladami Stasia i Nel. Z panem Biegankiem po Abisynii* (wyd.1961,1962; podróż - 1956), wreszcie zapis podróży lądem z Kairu do Kapsztadu Marcina Kydryńskiego: *Chwila przed zmierzchem* (wyd.1995; podróż – 1993/1994) – wszystkie te relacje pisane z perspektywy kultury polskiej, a z innej perspektywy czasowej, stanowią interesujący materiał porównawczy. Ukazują zderzenie, spotkanie dwóch (co najmniej dwóch) kultur: kultury polskiej (z jej specyfiką i związkami z kulturą europejską) i różnorodnej kultury (kultur) kontynentu afrykańskiego.

Sienkiewicz lustruje wschodni brzeg Czarnego Lądu; właściwie, rzecz można, przygląda się Afryce z pokładu statku. Dość spojrzeć na mapę z wyrysowaną trasą jego podróży, by uświadomić sobie tę powściągliwość w inicjowaniu, nawiązywaniu namacalnego kontaktu. Oko konesera egzotycznych obrazków – zmysł dystansu i zakładająca dystans dubeltówka przytknięta do oka. Długa lufa skierowana w stronę świata, świat ten odsuwa, płoszy; a jednocześnie umożliwia szybkie „osiągnięcie” – dotknięcie – wybranego fragmentu świata (celu), nie dając takowej możliwości światu (on ma pozostać w bezpiecznej odległości od celującego). Dubeltówka umożliwia dotknięcie bezpieczne – neutralizujące, unieszkodliwiające świat. Broń w ręku wskazuje na przyjęcie przez pisarza postawy myśliwego, a zarazem postawy defensywnej.

Brandys szybuje nad Afryką, by od czasu do czasu ku niej sfrunąć. Po długiej i sutej biesiadzie w egipskiej poczekalni do afrykańskiego interioru, przy stołach sudańskim i etiopskim zachowuje już wstrzemięźliwość. Ograniczenia czasowe i niewielkie zasoby pieniężne (o niedostatek chęci nie można go podejrzewać) pozwalają Brandysowi tylko kosztować (nie ucztować). Kosztując, przysłuchuje się z zaciekawieniem toczącym się przy stołach rozmowom. Próbuje z tego i owego półmiska, z tym i owym uczestnikiem biesiady nawiązuje kontakt, by po paru zaledwie kęsach i słowach wsiąść do czekającego niecierpliwie na płycie lotniska samolotu. Pozostaje niedosyt.

Kydryński, jakby ośmielony wcześniejszymi rozpoznaniem z morza i powietrza, rozochocony doświadczeniami swoich poprzedników, z młodzieńczą beztroską wkracza już dziarsko w głąb Czarnego Lądu. Uzbrojony w aparat fotograficzny i cierpliwość, z determinacją podąża ku Przylądkowi Dobrej Nadziei, by po półrocznej swagmanowej biesiadzie na drogach i bezdrożach Afryki w końcu do niego dotrzeć.

Co ustrzelili (dubeltówką, aparatem fotograficznym) polscy *Africa-trotters*? Czego doświadczyli, zakosztowali? Co udało się im zobaczyć, usłyszeć? Kogo spotkali, z kim rozmawiali? Jaki wizerunek obcego/Obcego wyłania się z ich czarno-lądowych relacji? Warto hebanowe trofea Sienkiewicza, Brandysa i Kydryńskiego w jednej sali rozwiesić, poprzyglądać się im i spróbować porównać.

Rozdział 1

Łowcy odmienności. Polscy *Africa-trotters*

1.1 Sienkiewicz i afrykańskie targowisko różności

Cała Afryka była od stworzenia świata jednym wielkim targowiskiem, karawany liczące tysiące ludzi i zwierząt przemierzały ją we wszystkich kierunkach, co kto miał, zawoził lub znosił tam, gdzie tego nie było, począwszy od złota a skończywszy na orzeszkach kola¹.

Mirosław Żuławski

W krajach tropikalnych najbardziej przyciągają uwagę targowiska pod gołym niebem, gdzie można chodzić tam i z powrotem między straganami, sycąc oczy orgią barw i wdychając oszałamiające zapachy, między koszami pełnymi owoców, jakich nigdy do tej pory nie widzieliśmy, między workami najróżniejszych warzyw, pękami niezwykłych, silnie pachnących kwiatów, które w Europie można znaleźć tylko w najlepiej zaopatrzonych kwaciarniach. Jest to też wspaniała okazja do obserwowania ludzi (...)².

Jacek Palkiewicz

Afryka – rozległy kontynent, przestrzeń chętnie eksplorowana, badana – przyciągała odkrywców i podróżników żądnych egzotycznych wrażeń. Afryka jako Czarny Ląd – w wyobrażeniach niebezpieczna, niedostępna, pozostaje pomimo zapelnienia białych plam na jej mapie wciąż nieodkryta, „ciemna” w swym nierozpoznaniu, w swej nieprzekładalności na język kultury europejskiej. Ta przestrzeń – niepowtarzalnych barw, dźwięków, zapachów, obrazów – magnetyzowała tajemniczością, odmiennością, swym bogactwem, swą wewnętrzną kontrastowością, zróżnicowaniem. Dawała obietnicę nieustannych zaskoczeń, obietnicę zaspokojenia głodu inności, żądy przygód. Henryk Sienkiewicz, jak wielu innych, marzył o podróży do Afryki... i jako pisarz, i jako zapalony myśliwy.

¹ M. Żuławski: *Ucieczka do Afryki*. „Czytelnik”, Warszawa 1983, s.196.

² J. Palkiewicz: *Przepustka do przygody*. Wydawnictwo Bellona, Warszawa 1996, s.93.



Sienkiewicz w okresie podróży do Afryki. Wykorzystano zdjęcie umieszczone w książce Mariana Brandysa: *Śladami Stasia i Nel. Z panem Bieganiem w Abisynii*. Nasza Księgarnia, Warszawa 1974, s. 19.

Sienkiewicz zdradzał szczególne upodobanie do podróży, dał się poznać jako człowiek dróg i gościńców: „Kto ma trochę natury żyda wiecznego tułacza, ten nigdzie długo miejsca nie zagrzeje”³. A tułaczem – jako Polak – mógł się czuć, wszak jego ojczyzna sto lat temu zniknęła z map europejskich kartografów, pozbawiona państwowości, suwerenności, własnego terytorium. Był w tym zniewolonym narodzie – na co zwraca uwagę Ewa Kosowska – jednym z nielicznych „obywateli świata”, człowiekiem odnajdującym się w roli apologety patriotyzmu, o nie zaburzonej tożsamości narodowej („sobość” jako polskość), wykazującym jednocześnie silne skłonności kosmopolityczne przy identyfikacji ze społecznością europejską. Polak i Europejczyk: „Niezwykle ważne w tej formule jest właśnie owo «i», sugerujące łączność i równoprawne traktowanie tak części (Polak) jak i całości (Europejczyk)”⁴. Był człowiekiem szerokiego gestu życiowego, poznawczego (z potrzebą odwoływania się do różnorodności), świadomym przynależności do wspólnoty cywilizacyjnej Starego Kontynentu (człowiekiem partycypującym w kulturze Zachodu) i świadomym istnienia „innych światów”, innych wspólnot.

Wielokrotnie podkreślano, że trudno byłoby znaleźć wśród polskich intelektualistów przełomu XIX i XX wieku kogoś, kto podróżowałby równie często, z równą pasją i równą umiejętnością adaptacji do każdych warunków⁵.

Sienkiewicz zaspokajał ciekawość świata, realizował swoją potrzebę wędrówek, pasję podróżniczą jeżdżąc po Europie, zwiedzając Amerykę Północną, wyruszając wreszcie do Afryki. Był w tych podróżach Polakiem, Europejczykiem (wykazującym anglofilskie preferencje), wreszcie pisarzem. Jako pisarz sławny, uznany i znany, zarazem „arcypolski i światowy”⁶, musiał – dzieląc się swymi transgranicznymi, transkulturowymi doświadczeniami podróżniczymi z tak szerokim audytorium – operować językiem możliwie giętkim, językiem powszechnie czytelnych znaków i jasnych reguł, obrać postawę łączącą polskość z europejskością, musiał „wybrać pewien model europejskości, który pozwalałby mu na zachowanie autonomii w kontaktach z obcymi, a jednocześnie

³ H. Sienkiewicz: *Listy z Afryki*. [W:] *Pisma Henryka Sienkiewicza. Tom XXX. Listy z Afryki*. Nakład Gebethnera i Wolffa, Warszawa, wydanie piąte, s.29 (pisownia w cytatach zgodna z oryginałem).

⁴ E. Kosowska: *Eurosarmata. Henryk Sienkiewicz wobec różnych nurtów tradycji kulturowej*. [W:] *Henryk Sienkiewicz. Polak i Europejczyk*. Pod red. Z. Mokranowskiej. Muzeum w Sosnowcu, Sosnowiec 2004, s.25.

⁵ E. Kosowska: *Negocjacje i kompromisy. Antropologia polskości Henryka Sienkiewicza*. Wydawnictwo Naukowe „Śląsk”, Katowice 2002, s.190.

⁶ L. Ludorowski: *Z Sienkiewiczem po Europie*. [W:] *Henryk Sienkiewicz. Polak i Europejczyk*, op. cit., s.15.

byłby bliski i rozumiały dla współziomków”⁷. I tak, szukając najwygodniejszego i najodpowiedniejszego dla siebie stroju (nie przebrania), którego nowoczesny krój i fason współgrałyby z tradycyjnie polskimi dodatkami, szukając więc połączenia tradycyjnych nut i dźwięków słowiańskiej duszy z nowoczesnym, europejskim brzmieniem, wybiera

styl bycia angielskiego dżentelmena. Ten model europejskości jest mu wyraźnie bliski. Nawet podróże przypominają wojaże Anglika, a przywożone pamiątki cechuje wyraźna fascynacja stylem kolonialnym. Wystarczy przypomnieć zdjęcia z polowań czy wystrój warszawskiego gabinetu⁸.

Sienkiewicz z prawdziwym pietyzmem kolekcjonuje wrażenia z odbytych wojaży, wiedząc „jak bardzo odżywczą rzeczą są podróże”⁹. Napawając się kolorami i aromatami cudzoziemskich targowisk, przechadzając się po galeriach nieznajomych, egzotycznych twarzy, czerpie z doświadczenia nowości, ze zmienności perspektyw, nieprzewidywalności mikro i makro zdarzeń siłę witalną, utrzymuje ostrość umysłu, uważność, osiąga psychofizyczną równowagę:

W naszych miastach żyjemy życiem przeważnie umysłowym, zatem nader jednostronnem, książki, wrażenia od sztuki, krytyka i refleksja – oto zakłęte koło, w którym się świat nasz kręci. Wobec tego czynności nasze zewnętrzne stają się niemal automatyczne. Wstajemy rano, ubieramy się, spożywamy śniadanie i obiad, nie myśląc o tem zupełnie, jak automaty, w sposób wiecznie jednaki i jednostajny. Cierpi na tem zdrowie, żywotność i energia, a nawet i siła umysłu. Szczególniej wszelkiego rodzaju artystom przynosi taka jednostronność ogromne szkody (...) Trudno jest doradzać komuś podróż na anemię talentu i nie myślę tego czynić, ale to pewna, że zapobiega ona automatyzmowi fizycznemu i umysłowemu, daje bowiem codzień inne warunki, zmusza do energii¹⁰.

Podróże inspirują, pobudzają, wyrwywają z zakłętego kręgu bezwiednie, machinalnie przeżywanej codzienności, intensyfikują procesy twórcze dostarczając nowych bodźców. Odświeżają percepcję, pozwalają świadomie reagować na to, co zewnętrzne, wyostrzają zmysły uśpione rutyną odbierania wciąż tych samych wrażeń. Leszek Kołakowski, w jednym ze swoich mini-wykładów poświęconym fenomenowi podróży, zastanawia się nad ludzką potrzebą doświadczania nowości, nad skłonnością do wojażowania; przecież

świat nie odnosi się do nas przyjaźnie, lecz raczej wrogo, powinniśmy więc tego, co nowe i nieznane się wystrzegać, a cenić sobie to, co już w doświadczeniu oswojone i bezpieczne, siedzieć z znajomych kątach i chodzić po wydeptanych ścieżkach. Ale tak nie jest¹¹.

⁷ E. Kosowska: *Negocjacje i kompromisy...*, op. cit., s.191.

⁸ E. Kosowska: *Negocjacje i kompromisy...*, op. cit., s.191.

⁹ H. Sienkiewicz: *Listy z Afryki*, op. cit., s.199.

¹⁰ H. Sienkiewicz: *Listy z Afryki*, op. cit., s.199-200.

¹¹ L. Kołakowski: *Mini – wykłady o maxi – sprawach*. Wydawnictwo ZNAK, Kraków 1997, s.42.

Kołąkowski przyczyny upatruje w instynkcie ciekawości, w swoiście ludzkiej dążności do „bezinteresownego badania otoczenia”¹². Sienkiewicz, powodowany ciekawością, odkrywa Afrykę dla siebie, umieszcza ją na swojej prywatnej mapie, obejmującej przechwycone osobiście dane o świecie, wydeptane ścieżki. W tworzeniu owej mapy (w śmiałym kierowaniu uwagi ku jej białym obrzeżom, w utrzymywaniu świadomości białych plam), w byciu odkrywcą Sienkiewicz upatruje szansy na rozbudzenie i uaktywnienie pełni twórczego potencjału. Notabene, w tym eksploratorskim, twórczym stosunku do otaczającego świata można dostrzec ekspansywne aspiracje, wyczuć temperament zdobywcy; odkrywca jest *de facto* zdobywcą¹³. Monotonia trwania przy zasłoniętych roletach, powtarzalność doświadczeń życiowych w ciasnej domowej przestrzeni (w zamkniętym, zachowawczym mikrokosmosie bez projektu makropodbojów) odbiera świeżość spojrzenia, odbarwia i unieruchamia krajobrazy wewnętrzne (ich puls zanika, aż stają się martwymi naturami), wyjaławia umysł (skazany na prowincjonalne, zaściankowe myśli). Słaba stymulacja lub brak stymulacji w opatrzonych wnętrzach prowadzi do niemocy twórczej. A „Afryka nie lubi się powtarzać. Stać ją na dostarczanie Europejczykowi wciąż nowych wrażeń”¹⁴ – zainteresowanie Sienkiewicza odległym kontynentem nie dziwi więc, jest zupełnie zrozumiałe.

Pisarz czerpał wiedzę o Czarnym Lądzie zapoznając się z dostępnymi opracowaniami, czytając relacje podróżników, misjonarzy, słynnych badaczy Afryki, takich jak David Livingstone, czy Henry Stanley. Z takim bagażem cudzych doświadczeń i spostrzeżeń¹⁵ Sienkiewicz wyruszył pod koniec 1890 roku na swoją wyprawę afrykańską,

¹² Ibidem, s. 44.

¹³ Anna Cichoń pisze: „Podróż, zasadzająca się na odkrywaniu nieznanej Europejczykom Afryki i uzupełnianiu białych plam na mapach, imituje w sposób metaforyczny proces zajmowania terytoriów. Warunkiem wstępnym kolonizacji jest rozpoznanie, opisanie i nazwanie podbijanego obszaru. Do przyszłej kolonizacji upoważnia «odkrywcę» i jego następców znajomość kontynentu, umiejętność przetrwania i skuteczność w podporządkowaniu sobie kraju i ludzi. W wędrówce obfitującej w coraz to nowe wyzwania bohater sprawdza się jako osoba, która oswaja wrogi mu świat, potrafi nad nim zapanować i go wykorzystać” [A. Cichoń: *W kręgu zagadnień literatury kolonialnej – „W pustyni i w puszczy” Henryka Sienkiewicza. „Er(r)go”: Postkolonializm i okolice*. Nr 8 1/2004, s. 93].

¹⁴ Ta refleksja Mariana Brandysa, pochodząca z jego reportażowej relacji z podróży do Afryki, jaką odbył w 1956 roku, świadczy o niesłabnącej sile oddziaływania Czarnego Łądu na europejskie umysły – bez względu na upływ czasu; pomimo ułatwionego dostępu do informacji o dalekich egzotycznych krajach, pomimo pogłębionej znajomości odległego kontynentu („oswojenia” go w procesie poznania) Afryka nie przestaje zdumiewać, zaskakiwać; pozostaje dla mieszkańca Europy enklawą egzotyczności, enklawą uchowanej, nie obłaskawionej, „dzikości” [M. Brandys: *Śladami Stasia i Nel. Z panem Biegankiem po Abisynii*. Wydawnictwo Puls, Londyn 1993, s. 191].

¹⁵ Te cudze doświadczenia i spostrzeżenia, internalizowane, przyjmowane, są przetwarzane w procesie komponowania–konstruowania doraźnego, wstępnego wyobrażenia, sądu o rzeczywistości afrykańskiej. Sienkiewicz – jeszcze przed wyruszeniem w podróż – zajmuje pewną (wyjściową) pozycję wobec tego, co nieznane; wyposażony, „uzbrojony” w wyobrażenie nie czuje się zupełnie bezradny, bezbronny – wejście w

nie tylko „dla wrażeń artystycznych”¹⁶, ale i z nadzieją na udane polowania, na ciekawe trofea myśliwskie i kolekcjonerskie: „do zbioru pudeł amerykańskich i europejskich nie zawadzi dodać kilkanaście afrykańskich”¹⁷.

Podróż Sienkiewicza ma również dostarczyć materiału do pracy pisarskiej, przynieść plon wrażeń, które mogłyby stać się tworzywem dla pisarza. Sienkiewiczowska podróż na Czarny Ląd przyniosła dwie realizacje literackie: *Listy z Afryki* i *W pustyni i w puszczy*. Jeszcze przed wyprawą zrodził się pomysł podjęcia tematyki afrykańskiej – napisania powieści piętnującej proceder handlu niewolnikami. I choć pomysł ten nie doczekał się realizacji, Sienkiewicz po upływie dwudziestu lat powrócił do wspomnień, przeżyć (spisanych w reportażowych listach), powrócił do planów, lektur i wykorzystując wiedzę o odległym kontynencie wydał w 1911 roku powieść afrykańską dla dzieci *W pustyni i w puszczy* (w której, notabene, pojawia się wątek handlu niewolnikami). Afryka to niewyczerpane źródło inspiracji, oferuje bogactwo tematów, z którymi warto się zmierzyć, które warto podjąć i literacko przetworzyć.

Sienkiewicz przed wyruszeniem na Czarny Ląd podpisał umowę z redakcją „Słowa”, zobowiązując się do przesyłania z Afryki listów, które miałyby sukcesywnie ukazywać się drukiem na łamach czasopisma. W listopadzie 1890 roku Sienkiewicz pisze do redaktora Młcisława Godlewskiego:

Dam pierwszy list w styczniu, ale następnie będę pisał z notat. Rozumiesz bowiem, że przecie niepodobieństwem jest nie tylko pisać, ale obrabiać artystycznie rzecz w lesie, na ziemi, bez krzesła, stołu, dachu etc. Zresztą z Tawety z braku poczt nie będę mógł korespondować, więc między pierwszym, może i drugim listem a następnymi musi być dość znaczna przerwa¹⁸.

I tak *Listy z Afryki*, wydane w formie książki wspomnieniowej w 1892 roku, zostały w przeważającej części napisane dopiero po powrocie z Afryki, w Zakopanem; tylko dwa pierwsze szkice powstały w trakcie trwania podróży. Opis jest uporządkowaniem po fakcie – Sienkiewicz sięga do wspomnień, notatek („notatnik, który nie opuszczał mnie nigdy”¹⁹), czerpie z wiedzy wyniesionej z lektur (przyznaje na początku swojej wyprawy: „moja

kontakt z nieznaną, obcą, rzeczywistością to *de facto* podjęcie próby rozwiązania równania z wieloma niewiadomymi – Sienkiewicz eliminuje niewiadome jeszcze przed ujrzeniem równania. Widocznie „musiał wyjść od faktów znanych [od książkowych tez – H.W.], by odkryć nieznanne” [W. Piotrowski: „*W pustyni i w puszczy*” Henryka Sienkiewicza: analiza wartości literackich, poznawczych i wychowawczych powieści w konfrontacji z „*Listami z Afryki*” Henryka Sienkiewicza i reportażem Mariana Brandysa „*Śladami Stasia i Nel*”. Wydawnictwo Oddziału Doskonalenia Nauczycieli w Koszalinie, Koszalin 1984, s.7].

¹⁶ H. Sienkiewicz: *Listy z Afryki*, op. cit., s.244.

¹⁷ Ibidem, s.131.

¹⁸ H. Sienkiewicz: *Listy do Młcisława Godlewskiego (1878 – 1904)*. Zakład im. Ossolińskich, Wrocław 1956, s.144.

znajomość Afryki jest czysto książkowa²⁰). Pisarz pamięta o czytelniku (niejednokrotnie zwraca się do niego bezpośrednio), pragnie, by jego opis podróży był atrakcyjny dla przyszłego odbiorcy. Sienkiewiczowskie impresje afrykańskie odmalowywane są więc słowem giętkim, barwnym, żywym. Dbalność o formę, styl, o wartość artystyczną, o literacki charakter relacji jest dla Sienkiewicza–pisarza istotna. Wie, jakimi środkami ocalić (*ergo* opowiedzieć) doświadczenie i urzec czytelników:

(...) postrzegał świat w kategoriach pretekstu do opowiadania. Zdawał się świetnie wiedzieć, że świat nieopowiedziany dla przeciętnego człowieka jest równoznaczny ze światem niedostrzegalnym, a więc albo nie istnieje, albo przynajmniej jako wrażenie istnieje bardzo krótko. Słowo natomiast utrwała przelotne spostrzeżenia, w pewien sposób zatrzymując czas zatrzymuje rzeczywistość. „Opowiadany świat” powinien być interesujący, więc byłoby dobrze, by opowieść o nim była najwyższej próby²¹.

Pod koniec XIX wieku podróż do Afryki była poważnym przedsięwzięciem. Same przygotowania zabierały sporo czasu, a podróż trwała tygodniami. Sienkiewicz wyruszył z Warszawy 8 grudnia 1890 roku, przejechał pół Europy, by wreszcie w dzień Bożego Narodzenia – wieczorem 25 grudnia 1890 roku – wypłynąć z włoskiego portu w Neapolu na pokładzie statku angielskiego „Rawenna”, kierując się już prosto ku brzegom afrykańskim. „Była to prawdziwa podróż w całym tego słowa znaczeniu. Człowiek się trochę wymęczył, ale przynajmniej czuł, że jedzie do innej części świata”²². Styczeń 1891 roku pisarz spędza w Egipcie. 2 lutego opuszcza Suez, by drogą morską dostać się na wyspę Zanzibar u wschodnich wybrzeży Afryki. Tam zatrzymuje się dłużej, by 28 lutego przepłynąć do Bagamoyo. Stąd – po uprzednim zorganizowaniu sobie karawany – podejmuje wycieczkę w głąb Czarnego Łądu. Wycieczkę zresztą nieudaną – zbliżająca się pora deszczowa, zamieszki pomiędzy ludnością tubylczą a kolonizatorami, wreszcie febra Sienkiewicza – wszystko to wpłynęło niekorzystnie na sam przebieg wyprawy i na jej skrócenie (trwała niecałe dwa tygodnie). Pisarz już w kwietniu 1891 roku jest w Polsce.

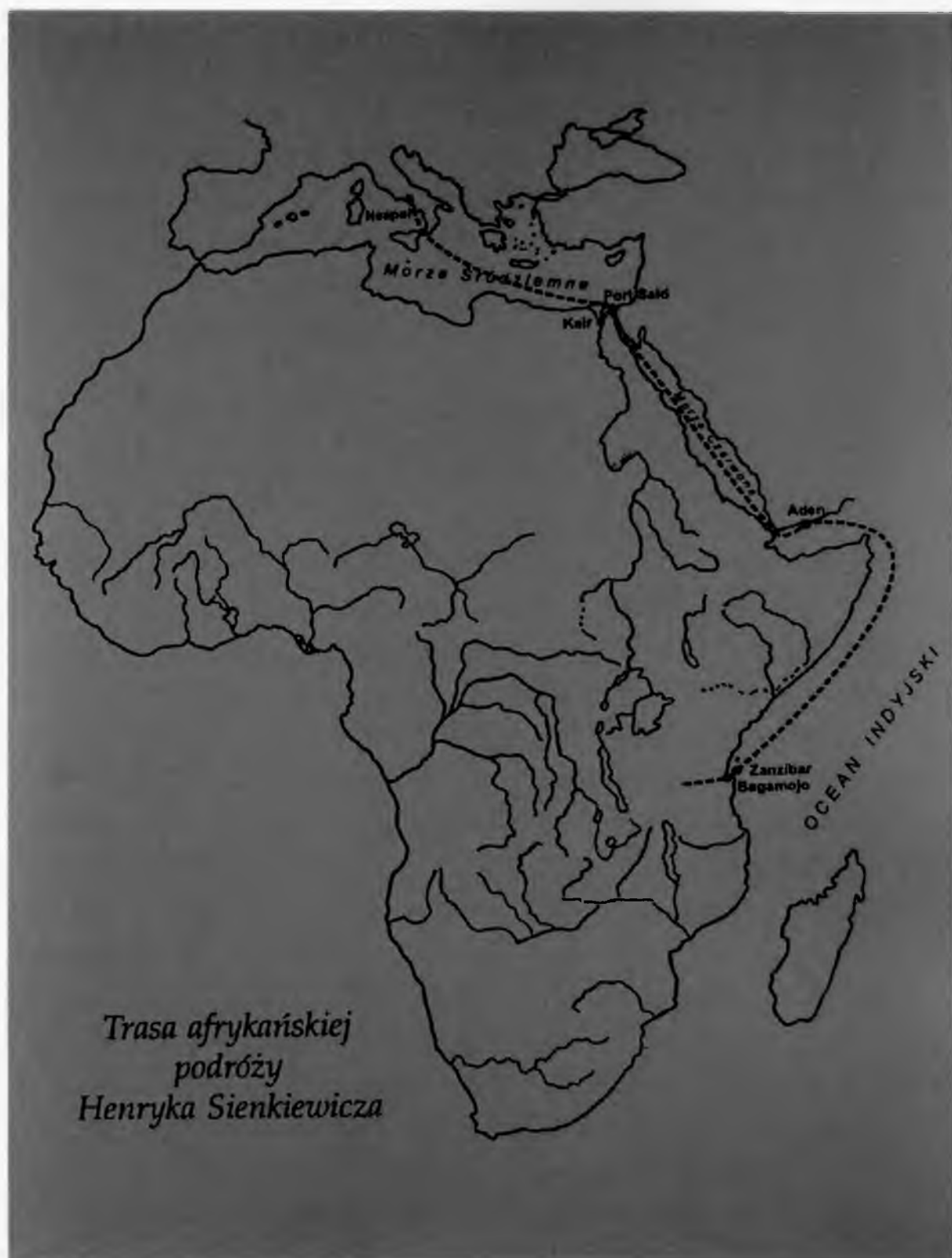
Jaka Afryka wyłania się z Sienkiewiczowskich listów? Jaką Afrykę odkrywa pisarz? Jeszcze przed wyruszeniem w podróż Sienkiewicz przeprowadził „rekonesans” na odległość – zwiadowcami byli autorzy książek o Afryce, europejscy badacze, eksploratorzy różnego autoramentu. Reprezentacje tekstualne, z którymi się zapoznał, gawędy, których wysłuchał pozwoliły mu ukuć prekoncepcję „nieznanego”, która z

¹⁹ H. Sienkiewicz: *Listy z Afryki*, op. cit., s.301.

²⁰ Ibidem, s.132.

²¹ E. Kosowska: *Eurosarmata...*, op. cit., s.26.

²² M. Brandys: *Śladami Stasia...*, op. cit., s.11.



Trasa afrykańskiej podróży Henryka Sienkiewicza. Wykorzystano mapę umieszczoną w książce Henryka Sienkiewicza: *Listy z pustyni i z puszczy*. Wydawnictwo Sorus, Poznań 2001, okładka rewers.

pewnością wywarła wpływ na sposób percypowania rzeczywistości afrykańskiej przez pisarza, gdy już sam się w niej znalazł. Afryka – wpisana w obiegowe schematy interpretacyjne, ujęta tekstualnie – nie stanowiła już tabula rasa. Dla Sienkiewicza europejskie relacje z podróży do Afryki są wiarygodnymi źródłami informacji. Jego bezpośrednie spostrzeżenia, obserwacje korespondują z tymi, z jakimi zapoznał się w książkach. W czasie wyprawy daje wiarę własnemu oku, ale ono jest przecież pełne obrazów afrykańskich odmalowanych przez innych. Na kształcie spisane*go post factum* doświadczenia czarno-lądowego

zaważyły źródła, które dostarczyły mu wiedzy o kontynencie [z których czerpał przed wyprawą – H.W.]. (...) Sienkiewicz był przeświadczony, że do opisywania Afryki upoważnia go głównie jego własne doświadczenie podróżnicze. (...) [Jednak – H.W.] wiedza Sienkiewicza o Afryce opiera się przede wszystkim o inne teksty²³.

Podróżnik może stać się ofiarą własnych prekoncepcji, wyobrażeń, które zakłócają odbiór, narzucając percepcji obrazy, które są przedmiotem oczekiwań. Sienkiewicz na widok dzikiej afrykańskiej pustyni stwierdza: „Człowiek, który ją bardzo pragnął widzieć, przede wszystkim zadaje sobie pytanie, czy ona jest taka, jak ją sobie wyobrażał, i czy mu dopisuje?”²⁴ – czy obraz rzeczywisty „dopisuje”, a więc czy odpowiada wyobrażeniu, czy nie zawodzi oczekiwań, czy odpowiada pragnieniom. Rozczarowania to zawiedzione wyobrażenia. I tak Kanał Sueski rozczarowuje Sienkiewicza: „Tyle się nasłuchiwało o doniosłości tego dzieła, że mimowoli oczekuje się czegoś nadzwyczajnego – i doznaje się zawodu”²⁵. Przywiązanie do wyobrażenia jest – jak przyznaje obciążony oczekiwaniami pisarz – mimowolne; nie sposób od niego uciec.

W samej Afryce przewodnikami pisarza są również Europejczycy (kolonizatorzy, misjonarze, podróżnicy), nie tubylcy. Chętnie przebywa w towarzystwie innych białych (krajobrazy afrykańskie stanowią malownicze tło spotkań z innymi białymi). Biały człowiek jest na Czarnym Lądzie obcym, innym; „jest wśród tych palm, lian, w tym buszu i dżungli jakimś dziwnym i nieprzystającym wtrętem”²⁶ – jak stwierdza w *Hebanie* Kapuściński. Wzbudza strach i jednocześnie zainteresowanie ludności miejscowej: „przybycie białego, to dziwowisko nad dziwowiskiem”²⁷. W Afryce mapa swojskości i obcości Europejczyków różnych narodowości ulega uproszczeniu, staje się mapą

²³ A. Cichoń: *W kręgu zagadnień...*, op. cit., s.105 i 108.

²⁴ H. Sienkiewicz: *Listy z Afryki*, op. cit., s.17.

²⁵ Ibidem, s.16.

²⁶ R. Kapuściński: *Heban*. „Czytelnik”, Warszawa 1998, s.9.

²⁷ H. Sienkiewicz: *Listy z Afryki*, op. cit., s.245.

dwukolorową, czarno-białą. Granice między tym, co swojskie a tym, co obce wyznaczone na terytorium Europy przez samych Europejczyków zacierają się, przestają *de facto* w czasie pobytu w Afryce istnieć w świadomości – sądy zostają zawieszone:

Taką solidarność między ludźmi jednakiej cery [podkreśl. moje – H.W.] widzi się tylko w Afryce. Nawet Niemcy i Francuzi uważają się tu za braci, jak również katolicy i protestanci²⁸.

To „obcość” do przewyciężenia w obliczu wspólnego „wroga” – czarnego, Afrykanina, wspólnego w doświadczeniu afrykańskim Europejczyków „obcego”:

W hotelu słyszy się od rana do wieczora wszystkie języki europejskie (...) Przy śniadaniach, obiadach i przy odkorkowywaniu butelek, łatwo zabiera się znajomość w krajach, w których sama barwa skóry brata ludzi [podkreśl. moje – H.W.], a okrutny, nasycony wilgocią upał, rozmiękcza ich krochmal, zeszytniający stosunki towarzyskie w Europie. Tu wszyscy są równi wobec...gorąca i komarów, prędko też czynimy liczne znajomości²⁹.

Infernalny dla Europejczyka klimat afrykański przypomina mu nieustannie, że jest przybyszem (nie pozwala mu poczuć się w przestrzeni egzotycznego kontynentu swobodnie); aklimatyzacja jest niemożliwa³⁰: „każda rasa jest osadzona (...) w swoim klimacie”³¹. Sienkiewicz pisze o niemożności życia się z upałem, „z tym cieplarnianym, ciężkim i wilgotnym upałem”³². Biali – znaczeni „piętnem zmęczenia, tęsknoty, wielkiego smutku i blizkiej śmierci” przez „nieubłagane słońce” i duszną, wilgotną atmosferę, „w której czai się febra, wysysająca krew z ludzkich twarzy”³³ – jednak cierpiąc w tych „śmiertelnych krainach”, zbliżają się do siebie.

Europocentryzm to postawa solidarności między ludźmi białej rasy, to forma koniecznego zawieszenia broni między poszczególnymi narodami kontynentu, to przeświadczenie, że w zetknięciu z kulturami pozaeuropejskimi lokalne antagonizmy powinny zostać zapomniane³⁴.

²⁸ Ibidem, s.154.

²⁹ Ibidem, s.81-82.

³⁰ Twarze Anglików „blade i wycieńczone przez anemię, mają w oczach wyraz zmęczenia i tęsknoty” [H. Sienkiewicz: *Listy z Afryki*, op. cit., s.54]. Niemcy zaś „noszą po prostu śmierć w twarzach. Febra i anemia wycisnęły na każdym z nich złowrogą pieczęć. (...) wyglądają, jak rekonwalescenci po ciężkiej chorobie. (...) ich czoła, nosy i policzki są jakby z wosku. Pomyślałbyś, że mieszkają stale pod ziemią i że ani świeże powiewy, ani promienie słońca, nigdy do nich nie dochodzą. Ale to właśnie słońce wysysa z nich krew” [Ibidem, s.75-76]. Wreszcie pacjenci szpitala w Zanzibarze „o twarzach przezroczystych i białych, jak papier, wysysanych do szczytu przez anemię. Niektórzy wyglądali z utęsknieniem statków, wracających do Europy, inni wyglądali śmierci” [Ibidem, s.317]. Sienkiewicz (sam chory na febrę) wie, że „z tymi klimatami niema co żartować” [Ibidem, s.313]. „Widocznie – konkluduje – źle jednak białym ludziom mieszkać w tej cieplarni” [Ibidem, s.76].

³¹ R. Kapuściński: *Heban*, op. cit., s.9.

³² H. Sienkiewicz: *Listy z Afryki*, op. cit., s.135.

³³ Ibidem, s.105.

³⁴ E. Kosowska: *Negocjacje i kompromisy...*, op. cit., s.190.

Biały, przez swoje niedopasowanie, nieprzystosowanie do miejscowych warunków, izoluje się, odcina się od nieprzyjaznego otoczenia – przebywając w towarzystwie innych białych neutralizuje poczucie bycia obcym, „bycia nie na swoim miejscu”. Miano „obcego” nadawane białym na terytorium afrykańskim nie jest przez nich przyjmowane; podważają zasadność określania siebie tym epitetem – wszak gdziekolwiek przebywają, dokądkolwiek się udają, są u siebie (zaprowadzając własne porządki)³⁵.

W stosunku Sienkiewicza do mieszkańców Afryki, do tubylców, przeważa tendencja generalizująca, europocentryczna. Typizuje, uogólnia, wnioskuje na podstawie pobieżnych obserwacji³⁶. Zwracając uwagę na ich „wygląd, zapach, temperament i odmienność zachowań”, posługuje się całym arsenałem środków, „dzięki którym funkcjonuje klasycznie rozumiana zasada «swoj–obcy»”³⁷. „Murzyni, dla nieprzywykłego oka, są wszyscy do siebie podobni”³⁸ – nadzy, ulani jakby ze spiżu, dzicy, o czarnej skórze, rozpalonych ruchliwych twarzach, wełnistych włosach. To „żerujące zwierzęta”³⁹ – dopiero misjonarze „murzyna-zwierzę zmieniają w murzyna-człowieka”⁴⁰: „nie tylko murzynów chrzczą – ale uczą ich karmić się, mieszkać i odziewać się po ludzku – słowem, z dziczy zupełnej tworzą ucywilizowane społeczeństwo”⁴¹.

Sienkiewicz różnicuje rdzenną ludność na bazie ostro zarysowanej opozycji: „Murzyni – Arabowie”. Jeśli ci pierwsi wykazują chłonność i dużą podatność na nauki białych (można w nich dostrzec potencjalnych chrześcijan), to Arabowie, przeciwnie, zawzięcie opierają się misji cywilizacyjnej i obstają przy własnej wizji świata, zdają się niereformowalni i nieedukowalni, odporni na perswazję, nieustępliwi, nieprzejednani, zamknięci. Sienkiewiczowskie spojrzenie na Murzynów jest spojrzeniem pobłażliwego, dobrotliwego ojca na wymagające opieki dorosłych dzieci (przybiera wobec nich ton paternalistyczny, ton mentora). Zaś na Arabów pisarz patrzy z wyraźną antypatią: „utożsamiani są z handlem niewolnikami, fanatyzmem religijnym, wstecznictwem i

³⁵ Sienkiewicz pisze o Anglikach: „Anglik (...) najdziksze kraje, najbardziej zapadłe kąty świata, zmienia (...) w «home», miły dla duszy”, swoją ojczyznę „zabiera (...) wszędy ze sobą” [H. Sienkiewicz: *Listy z Afryki*, op. cit., s.108].

³⁶ Stwierdza na przykład, że Murzyni „nie lubią pracy i nie chcą pracować ponad własną potrzebę” [Ibidem, s.176], a jeśli już pracują to wyśpiewują „przytem jakąś pieśń, ogromnie dziką (...) Czarni nie pracują inaczej” [Ibidem, s.319].

³⁷ E. Kosowska: *Negocjacje i kompromisy...*, op. cit., s.194.

³⁸ H. Sienkiewicz: *Listy z Afryki*, op. cit., s.169.

³⁹ Ibidem, s.160.

⁴⁰ Ibidem, s.161.

⁴¹ Ibidem, s.157.

zdradzieckim charakterem”⁴². Nie dają się kształtować, a ich wierność islamowi – skoro dochowywana z takim oddaniem – jest odczytywana jako fanatyczna.

Sienkiewicz pisze z zapałem, entuzjazmem o walce misjonarzy z niewolnictwem, o europejskim humanitarnym ruchu antyniewolniczym, zastanawia się nawet, czy Murzyni „żywią jaką wdzięczność dla białego człowieka za to, że gdzie stąpił nogą tam handel niewolnikami ustawał”⁴³. A jednocześnie aprobeuje, uznaje za naturalne, oczywiste to, że

biały człowiek, który wychodzi z karawaną w głąb, staje się siłą rzeczy nieograniczonym panem ludzi – a i każdy murzyn ma to we krwi, że (...) uważa się przez czas trwania układu poniekąd za niewolnika swego chlebowdawcy⁴⁴.

Z jednej strony zdecydowane potępienie niewolnictwa i Arabów ciągnących od wieków zyski z tego niecnego procederu (obarczanych też odpowiedzialnością za niezwykłą trwałość instytucji niewolnictwa), a z drugiej – akceptacja kolonializmu i skwapliwe odgrywanie roli „pana”. Sienkiewicz

chętnie korzysta ze swojej uprzywilejowanej pozycji w trakcie własnych podróży. Przeciwnik niewolnictwa zachwycony potulnością Murzynów i żywiący wyraźną urazę do Arabów manifestujących odmienność własnych postaw i obyczajów⁴⁵.

Określenia, jakich używa w odniesieniu do tubylców mają charakter animalistyczny (obraźliwy, lekceważący): np. „stado szakali”⁴⁶, „kłębią się (...) jak karpie”⁴⁷, dwunożne „małe czarne pchełki”⁴⁸. Pisarz okazuje Afrykanom swą wyższość, swą przewagę przy lada okazji. Wyruszając z Bagamoyo na upragnioną wycieczkę w głąb kraju, mówi o poczuciu nieograniczonej swobody: „Bo przecie, minąwszy Bagamoyo, będziemy już tylko na Bożej i własnej woli”⁴⁹; mówi o instynkcie, poczuciu władzy:

Przyjemność, jaka płynie z tego ostatniego poczucia, była dla nas czemś tak niespodzianem, że nie od razu umieliśmy ją uświadomić. Jednakże tak jest! Życie ucywilizowane pochłania i niezmiernie wydelikaca tę chęć władzy, ale drzemie ona w duszy i budzi się przy pierwszej sposobności, a gdy się rozbudzi, człowiek najbardziej wykwinny, największy sceptyk i pesymista, czuje, że woli rozkazywać, choćby pod równikiem, w jakiej lichej wiosce murzyńskiej, niż słuchać w najwspanialszem z miast Europy. Taka jest natura ludzka⁵⁰.

⁴² A. Cichoń: *W kręgu zagadnień...*, op. cit., s.102.

⁴³ H. Sienkiewicz: *Listy z Afryki*, op. cit., s.103.

⁴⁴ Ibidem, s.172.

⁴⁵ E. Kosowska: *Negocjacje i kompromisy...*, op. cit., s.201.

⁴⁶ H. Sienkiewicz: *Listy z Afryki*, op. cit., s.34.

⁴⁷ Ibidem, s.49.

⁴⁸ Ibidem, s.53.

⁴⁹ Ibidem, s.184.

⁵⁰ Ibidem.

– pisze Sienkiewicz, dając proste uzasadnienie, znajdując w samej naturze (z którą przecież dyskutować nie sposób) usprawiedliwienie dla tej skłonności.

Afryka stanowi obietnicę doświadczeń egzotycznych. Sienkiewicz pragnie „dotrzeć daleko i widzieć rzeczy prawdziwie ciekawe”⁵¹, pragnie zaspokoić swą potrzebę egzotyki – bezpośrednio z nią zetknięcie wywołuje entuzjazm, radość:

jednak takie rzeczy istnieją, jednak świat rzeczywiście nie jest wszędzie taki szary, bezbarwny i sztywny, jak w naszej Europie. I ta fantazja w rzeczywistości, ta jej malowniczość, daje prawdziwe estetyczne zadowolenie⁵².

W Afryce „widzisz nieznane ci z europejskich wędrówek twarze i słyszysz nieznaną w Europie mowę”⁵³. Tam „wszystko, co nas otacza, takie jest odmienne od tego, co się w życiu widziało, takie dziwne”⁵⁴, wszystko „niezmiernie ciekawe ze względu na (...) egzotyczny charakter”⁵⁵. „Czarny ląd, pełen rzeczy i stosunków nieznanych”⁵⁶, oferuje oryginalne widoki, nowe wrażenia. Rzeczywistość afrykańska rozczarowuje, gdy za mało egzotyczna lub gdy egzotyczna ponad miarę, gdy zbyt swojska w odbiorze lub kiedy nazbyt dzika i nieokiełznana. Sienkiewicz jest wybrednym konsumentem, nie eksperymentuje – egzotyczne specjały kuchni afrykańskiej smakują mu o tyle, o ile zna ich recepturę.

Sienkiewicz odgranicza się od otaczającej go przestrzeni, nie ma wzajemnego przenikania się (jest wpływ, oddziaływanie z zachowaniem bezpiecznego – strategicznie dalekiego – dystansu). „Europejczycy patrzą na Afrykę, sami pozostając niewidzialnymi”⁵⁷. Pisarz nie traci konturów – grubą kreską odcina się od afrykańskiego krajobrazu. Afryka Sienkiewicza obserwowana jest z bezpiecznej odległości, zza parkanów, ogrodzeń, hotelowych tarasów, ogrodów misyjnych. „Kosztowana”, „smakowana” w rozmowach z innymi europejskimi podróżnikami, misjonarzami, kolonizatorami pozostaje w swej tajemnicy nienaruszona, dzika, groźna, nieokiełznana – nieznaną, niepoznana, i nadal fascynuje. A przedmiotem poznania Sienkiewicza staje się Afryka białego człowieka, Afryka oswojonych krajobrazów, których „dzikość” ujęta w

⁵¹ Ibidem, s.32.

⁵² Ibidem, s.119.

⁵³ Ibidem, s.2.

⁵⁴ Ibidem, s.23.

⁵⁵ Ibidem, s.95.

⁵⁶ Ibidem, s.183.

⁵⁷ A. Cichoń: *W kręgu zagadnień...*, op. cit., s.97.

ramy, obserwowana być może ze specjalnie przygotowanych punktów widokowych („dzikość” jest przyjmowana w odpowiednich dawkach, takich, by móc wciąż odbierać egzotyczne wrażenia, a jednocześnie wyeliminować możliwość „bycia zaskoczonym”, by uniknąć jakiegokolwiek niebezpieczeństwa). Te punkty widokowe, wieże obserwacyjne (obrane pozycje poznawcze i estetyczne) orientują spojrzenie.

Patrzymy z góry na otaczającą nas przestrzeń, zajmujemy centralne miejsce oglądu, przyglądamy się, „gapimy” i ogarniamy wzrokiem jakby z pozycji właściciela sceny. Jest to niewątpliwie sposób patrzenia, który Edward Said nazywa spojrzeniem orientalistycznym. Panoramiczna wizja sprawia wrażenie obiektywnej, bezstronnej i prawdziwej, a szeroki ogląd ma dawać dodatkowo poczucie bezpieczeństwa: oglądanie otwartego krajobrazu wytwarza w obserwatorze poczucie przewidywalności tego, co się jeszcze może przydarzyć, choć, oczywiście, jest to uczucie złudne, tak jak złudna jest wartość poznania poprzez patrzenie *na* świat, a nie *w* świat⁵⁸.

Biały chętnie obiera perspektywę ptasią – „filmuje” rzeczywistość z góry (z lotu ptaka), by zdobyć atrakcyjne ujęcia opisowe. Tubylcom tym samym pozostaje perspektywa żabia, z której Europejczycy sprawiają wrażenie większych, niż są w rzeczywistości, wydają się prawdziwie monumentalni, niedostępni.

Afryka – to z jednej strony bezludne, puste, suche przestrzenie ciszy zastygłej w rozpalonym powietrzu („niemal tragiczne połączenie milczenia i blasku”⁵⁹), bezmiary zbitego gęszczu wybujałej roślinności tonącej „w blasku tak silnym, że aż przeraźliwym”⁶⁰ lub też tonącej w strugach ulewnego deszczu; a z drugiej – miejskie jaskrawe rojowiska kakofonicznego wrzasku, zgiełk, ruch, gwar, natłok, upalne uściski różnobarwnego tłumu, „wielkie pandemonium (...) wszystko się tam spotyka, ściera, mrowi (...) życie kipi (...) jak na jarmarku”⁶¹. Afrykańskie skupiska miejskie zdają się targowiskami – „niezmiernie ciekawe ze względu na ich egzotyczny charakter”⁶² – to targowiska różnorodności narodowościowej i językowej – „istna arka Noego”⁶³, „różnorodność widoków wielka”⁶⁴.

Oczy malarza, zakochanego w barwach, znalazłby na owych targowiskach rozkosz prawdziwą. Co za różnorodność kolorów! (...) [a – H.W.] nad temi targowiskami unosi się inny zapach, trudny do określenia, bo złożony z całej gammy woni (...). Wciąga się go z rozkoszą nie tylko nozdrzami, jak perfumę, ale wyczuwa się go podniebieniem, językiem i ślinowymi gruczołami, które pod jego błogiem wpływem poczynają działać pośpieszniej⁶⁵.

⁵⁸ Ibidem.

⁵⁹ H. Sienkiewicz: *Listy z Afryki*, op. cit., s.144.

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ Ibidem, s.105.

⁶² Ibidem, s.95.

⁶³ Ibidem, s.77.

⁶⁴ Ibidem, s.90.

⁶⁵ Ibidem, s.96-97.

Owe afrykańskie skupiska ludzkie jaskrawią się w dzikim krajobrazie; zakwitają na obrzeżach pustyń zwrotnikowych, sawann, wilgotnych lasów równikowych; przyciągają, wabią malowniczością, ale jednocześnie męczą, rażą, przytłaczają nieznosną ciasnotą, duchotą, natarczywością zbyt intensywnych barw, natężonych dźwięków. Lęk przed otwartą dziką nieoswojoną i bezludną przestrzenią afrykańską⁶⁶ a jednocześnie poczucie dyskomfortu wywołane brakiem „przestrzeni” w miastach, miasteczkach, osadach – uciążliwa ciasnota, tłok⁶⁷. Poczucie zagubienia w bezmiarze z jednej strony, a z drugiej – niezaspokojona potrzeba dystansu, zachowania bezpiecznej – zapewniającej komfort – odległości, potrzeba odosobnienia się od świata i ludzi, potrzeba samotności.

Afryka zadziwia przede wszystkim bogactwem flory i fauny. I choć podróż Sienkiewicza do Afryki nie należała do udanych, a i *Listy* zdają się niezbyt atrakcyjne czy odkrywcze,

niewątpliwym osiągnięciem pisarza były (...) opisy przyrody, pejzaży, flory, fauny. (...) Afrykańska przyroda oddziaływała na twórcę nie tylko od strony wizualnej, kolorystycznej. Był on wrażliwy również na ruch, zapach i odgłosy Afryki. O sile tych doznań świadczy fakt, iż po powrocie z podróży nie miał kłopotu z ich realistycznym odtworzeniem⁶⁸.

Dystans pomiędzy wyobrazeniami o świecie rzeczywistym a bezpośrednio doświadczaną, namacalną rzeczywistością afrykańską zostaje zniesiony przez podróż, wraz z pokonaniem odległości. Czy jednak Sienkiewiczowi udało się nawiązać bliski kontakt ze światem, który przez swoje oddalenie wydawał się nierzeczywisty? Afryka stała się dla pisarza rzeczywista, ale czy udało mu się złamać któryś z jej sztyfów?

⁶⁶ Sienkiewicz raduje powrót do Bagamoyo z wyprawy w głąb lądu – „serce zabiło żywiej: poznałem las misyi i Bagamoyo. (...) jęły rysować się coraz wyraźniej bogate pióropusze palm. Miły widok (...). Odległość była jeszcze znaczna, ale przebiegliśmy ją, sami nie wiedząc kiedy. Ścieżka zmieniła się w drogę. Zamiast płowego stepu, otoczyły nas zielone plantacje kassawy i bananów – świat inny, gościnniejszy, strojny i pełen śladów pracy ludzkiej” [Ibidem, s.307].

⁶⁷ Sienkiewicz skarży się na natarczywość spojrzeń tubylców, na ich ingerencyjną, uciążliwą obecność; szczególnie męczącym towarzystwem okazują się dzieci, które „z początku chowają się ze strachu (...) następnie przypatrują się z daleka, potem zbliżają się coraz bardziej, a po kilku godzinach nie pozwalają odetchnąć. Nasz namiot, broń, sprzęty, my sami i wszystkie nasze czynności – to jeden szereg pysznych bezpłatnych widowisk. Chcesz nieszczęsny człowieku obejrzeć chaty, gromada idzie za tobą; zbliżasz się do wyjścia, gromada idzie za tobą; zatrzymujesz się, dzieciarnia zatrzymuje się; idziesz dalej, dzieciarnia w trop. Czarne aniołki, idźcie-że w końcu do licha! Są chwile w życiu, jeśli nie całych narodów, to przynajmniej pojedynczych ludzi, w których ci ludzie życzą sobie zostać sami. A tu ani rady! Odwracasz się wreszcie, marszczysz brwi i wykrzywasz się najokropniej. Na ten widok wszystko pierzcha – ale ile oczu spogląda na ciebie z zarośli i lianów, o tem wiedzą tylko gąszcze” [Ibidem, s.245]; „oczy mieszkańców wioski śledzą każdy ruch białego człowieka, co z początku bawi, ale później zawadza i drażni” [Ibidem, s.239].

⁶⁸ E. Malinowska: *Podróże Prusa i Sienkiewicza*. Wydawnictwo Szumacher, Kielce 1997, s.53-54.

Z afrykańskiego targowiska różności, gdzie stragany uginają się pod ciężarem tropikalnych specjałów, Sienkiewicz wychodzi z pełnymi koszami. Czy ich zawartość – doskonale prezentująca się na tle malowniczego i ruchliwego jarmarku, apetycznie wpleciona w imponujący bukiet bazarowego smaku – czy po wyrwaniu z owego bukietu, z naturalnego tła, nadal równie cieszy oko i podniebienie? Barwna opowieść targowiska staje się anegdotą zakupu. Uliczni handlarze egzotyką oferują „towary wraz z naturalnymi okolicznościami”⁶⁹. Aury miejsca, owych okalających przedmioty imponderabiliów nie można nabyć. Towary, jak fotografie, stają się materialnym ekwiwalentem pamięci (pamięci o „całości”), ekwiwalentem „byłem”, „doświadczyłem”, „podróżowałem”. Kupując, Sienkiewicz powierza wspomnienia przedmiotom. „Kupić to dotknąć. (...) Kupować to być obecnym”⁷⁰. I autor *Listów* – jako kolekcjoner, pamiętnikarz kolorów, kształtów, zapachów i smaków, jako kupiec – jest obecny. Starannie wybiera, ogląda, dotyka, przebiera, negocjuje, kosztuje. „Smak jest zmysłem wymagającym intymności, nie można niczego kosztować na odległość”⁷¹. Gdy afrykańska rzeczywistość „bliskiej” skali Sienkiewiczowi nie w smak, pozostaje mu zawsze zdystansowany grymas.

⁶⁹ R. Sulima: *Antropologia codzienności*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000, s. 162.

⁷⁰ Ibidem, s. 173.

⁷¹ D. Ackerman: *Historia naturalna zmysłów*. „Książka i Wiedza”, Warszawa 1994, s. 136.

1.2 Brandysowskie wariacje na *JOUR*... Czytanie – Podróżowanie – Pisanie

(...) 'journal' i 'journey' wywodzą się z tego samego rdzenia¹.

W latach dziewięćdziesiątych, był już wtedy schorowany, odwiedziliśmy go kiedyś z Hanią Krall oraz Kaziem Dziewanowskim i on [Brandys] się bardzo ożywił, wspominając wspólne z Dziewanowskim reporterskie wyprawy po Polsce. I w pewnym momencie mówi tak: „Wiecie, ten nasz zawód reportera to los wygrany na loterii”².

Ryszard Kapuściński

Dziennikarz (franc. *journaliste*, ang. *journalist*) notuje, zapisuje (*journalize*) w dzienniku, pamiętniku (*journal*) wspomnienia z podróży (*journey*). Podróż (ta reporterska) nie gubi dni; jest nad pojedynczym dniem pochyłona. Agencje prasowe, redaktorzy czasopism, stacje radiowe i telewizyjne czekają na wiadomości, na relację, na opowieść swoich korespondentów, wysłanników. Czekają czytelnicy. Na dziennikarzu ciąży odpowiedzialność – podróż to przedsięwzięcie, wielowymiarowy projekt poznawczy i sprawozdawczy jednocześnie, przestrzeń działania, wzmożonej aktywności – każde miejsce, do którego dociera dziennikarz, jest *de facto* miejscem pracy. Inaczej w sytuacji turystycznego rozprężenia, tego konwencjonalnego przestoju, przerwy w pracy, w sytuacji zawieszonych obowiązków i uśpionej odpowiedzialności, gdzie czas pobytu (ściśle określony) staje się często homogeniczną papką, w której – bliźniacze dni poddane maglowi powtarzalności (hotel, plaża, tawerna, hotel, plaża, tawerna itd.), szlifowi rutynowych ruchów – tracą swoją naturalną chropowatość, wreszcie ulegają roztopieniu (a ta chropowatość, tworząca niepowtarzalny wzór papilarny dnia, jest niezwykle istotna; szorstka faktura przez swą czepliwość sprzyja pamięci, a nade wszystko – wcześniej – sprzyja refleksji, pobudza receptory: „Myślenie musi natrafić na opór”³, mówi Kapuściński, i przestrzega, że myśl zwiotczeje ślizgając się po wypolerowanych posadzkach cyklującego rutynowego ruchu). Dni, zakrzyczane mantrą: „odpoczynek”, mono-wołaniem o relaks, są posłuszne, płyną nie zatrzymywane żadnym pytaniem („co?”),

¹ E. Rewers: *Język i przestrzeń w poststrukturalistycznej filozofii kultury*. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. A. Mickiewicza, Poznań 1996, s.36.

² R. Kapuściński: *Autoportret reportera*. Wydawnictwo Znak, Kraków 2006, s.64.

³ R. Kapuściński: *Lapidaria*. „Czytelnik”, Warszawa 2005, s.423.

„gdzie?”, „jak?”, „dlaczego?”), nie zatrzymywane żadnym zdarzeniem, tj. pozbawione momentów „zaistnienia realnego świata w świadomości poznającego”⁴.

Większość ludzi – statystyki mówią, że aż dziewięćdziesiąt pięć procent – wyjeżdża po to, aby odpocząć. Chcą mieszkać w luksusowych hotelach na skraju plaży i smacznie jeść. A czy to będą Wyspy Kanaryjskie, czy Fidżi, jest dla nich sprawą drugorzędną⁵.

Ludzi zamkniętych w bedekerowskiej bańce⁶, poprzestających na rozpoznawaniu obrazków znanych z kolorowych folderów, uprawiających „turystyczne gapiostwo”⁷, charakteryzuje pocztówkowa lakoniczność. Pocztówki wysyłane z dalekich, egzotycznych krajów nie mają żadnej merytorycznej (odnośnie odwiedzanego, oglądanego) wartości, chyba jedynie wartość biograficzną; nie mają ambicji – mieć jej nie mogą – rozszerzania czyichkolwiek horyzontów, nie są nośnikami istotnych informacji o świecie; są częścią obrzędowości turystycznej, wbitymi w mapę papierowymi chorągiewkami z hasłem: „Zobacz, tu jestem/tu odpoczywam”.

Z jednej strony pocztówka, a z drugiej – równie lakoniczna dziennikarska depesza...? Ale lakoniczność korespondenta, przyczynowo innej proveniencji, ma zupełnie różny status – związana z koniecznością przeprowadzania cięć, selekcjonowania nagromadzonego materiału, usuwania, najpierw z pola widzenia, później z tekstu, wszelkich nadmiarów, epizodów, zdarzeniowych dygresji, które – nic nie wnosząc – mogłyby tylko zakłócić odbiór przekazu, związana z usuwaniem wszelkich obrazów, których zobaczenie nie pomoże zrozumieć, wyjaśnić (Kapuściński pisze, iż ludzie często „utożsamiają pojęcie «widzieć» z pojęciem «rozumieć»”⁸) – a więc, owa zwięzłość nie jest efektem niedostatków wiedzy, przeciwnie, krótka forma wydaje się najodpowiedniejsza dla wydestylowanej z zebranych danych (faktów i towarzyszących im imponderabiliów) esencji, z powodzeniem mieści skondensowaną informację o poznawanym kraju. Jaki jest cel podróży reporterskiej? Po co wyjeżdżać? By poznawać, zrozumieć świat, akumulować,

⁴ Z. Bauer: *Antymedialny reportaż Ryszarda Kapuścińskiego*. Wydawnictwo PAP, Warszawa 2001, s.26.

⁵ R. Kapuściński: *Autoportret...*, op. cit., s.12.

⁶ Socjologowie i psychologowie używają kategorii tzw. „bańki środowiskowej” (ang. *environmental bubble*) na określenie przestrzeni, która otacza turystę znajdującego się w obcym kulturowo miejscu, przestrzeni wypełnionej tym, co znane, swojskie, czytelne. Turysta izoluje się, odgradza od obcego otoczenia, szuka sprzymierzeńców w gronie innych podróżnych (z nimi, nie z tubylcami, nawiązuje bliższe kontakty), przebywa w klimatyzowanych wnętrzach: hoteli, autokarów, restauracji. „Jak pająk wodny nurkujący z bańką powietrza, mającą mu umożliwić pobyt w tym otoczeniu, tak podróżny stara się brać ze sobą część własnego środowiska” [A. Mączak: *Peregrynacje, wojaże, turystyka*. „Czytelnik”, Warszawa 1984, s.21].

⁷ P. Kowalski: *O podróżowaniu, znakach podróży i metaforyzowaniu jej sensów*. [W:] *Wędrować, pielgrzymować, być turystą. Podróż w dyskursach kultury*. Studia pod redakcją P. Kowalskiego. Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2003, s.348.

⁸ R. Kapuściński: *Autoportret...*, op. cit., s.108.

by „patrzeć, chodzić, pytać, słuchać, wachać, myśleć, pisać”, i by tą zdobytą w pocie czoła wiedzą się podzielić z tymi, którzy wyjechać nie mogą, nie chcą. Tak pojmuje swoją dziennikarską powinność Ryszard Kapuściński, „ów znany na całym świecie pisarz, reporter-misjonarz”⁹, jak nazywa go Krystyna Strączak.

Dziennikarz, jako strażnik dnia (dnia przeżywanego w drodze), stara się dostrzec w nim – wyłącznie jemu przypisane i nie-powtarzalne – „dzianie się”, uczynić z niego świadomą siebie datę. Jeśli nie datę, to godną zapamiętania mikrostrukturę ze wschodem i zachodem słońca, mikrostrukturę doświadczenia, w której zacisznych „chwilnych” komnatach krążą zjawiska-jętki, zdarzenia-efemerydy. Dni porzucają niepotrzebny balast przypisywanej im poniedziałkowości, czwartkowości czy sobotniości. Liczą się o tyle, o ile staną się domeną dostrzeżonego, uświadomionego, zrozumianego, o ile będą areną zdarzeń i przestrzenią zjawisk uchwyconych okiem zanim przemkną, usłyszanych nim przebrzmiać; o ile przybliżą, objawią prawdę o świecie – czy przybliżą, czy objawią, zależy wyłącznie od podróżnika. A podróż – rozwijająca horyzont – tym aproksymacjom, przybliżeniom ma sprzyjać. Jeśli dzień oznacza czekanie (na wydarzenie, na spotkanie, na środek transportu), jest to czas skupienia i koncentracji, wypełniony częstokroć lekturą i pisaniami (które przecież właśnie ciszy, skupienia wymaga). A świat – w tej ciszy – cały czas informuje: pejzażem, ludzkim grymasem, czy choćby temperaturą powietrza. Po tym głębszym oddechu, westchnięciu, świat znowu przyspiesza kroku i wymaga od reportera zdecydowanej, profesjonalnej i *refleksyjnej* reakcji, potrzebuje jego obecności, dyspozycyjności.

W przypadku podróży reporterskiej nie ma mowy o jakiegokolwiek turystyce. Podróż reporterska wymaga ciężkiej pracy i wielkiego przygotowania teoretycznego. Zdobycia wiedzy o terenie, na który się jedzie. Podróż ta nie zna relaksu. Odbyna się w pełnej koncentracji, skupieniu. Musimy mieć świadomość, że miejsce do którego dotarliśmy, być może jest nam dane tylko raz w życiu. Nigdy tu nie wrócimy, a mamy godzinę, żeby je poznać. Przez godzinę musimy wszystko zobaczyć, zapamiętać, usłyszeć, utrwalić nastrój, sytuację, atmosferę.¹⁰

A więc zawód reportera to nie tylko „los wygrany na loterii”, ale – pozostając w kręgu anglojęzycznych *jour...* – to również, a właściwie przede wszystkim, *journey-work* (ciężka praca, harówka). Marian Brandys pisze o gorączce, pośpiechu pracy reporterskiej, o zajętości, krzątaniu, zmęczeniu; o, przeprowadzanej w niejednokrotnie bardzo trudnych, skrajnie niesprzyjających warunkach, walce o to, by ową *journey-work*, czyli (drugie znaczenie wyrażenia) robotę dniówkową wykonać solidnie, porządnie.

⁹ Ibidem, s.6-7.

¹⁰ Ibidem, s.13-14.

Pierwszym uczuciem, jakiego doznaje reporter po przybyciu do Aleksandrii, jest głębokie zaniepokojenie. Plan podróży przewiduje na to miasto zaledwie kilkanaście godzin. W tym krótkim czasie trzeba zdobyć materiał do reportażu. A miasto jest nie byle jakie. Półtoramilionowe, stłoczone, wyjątkowo niejednolite. Oślawione wrota morskie Afryki! Największy port bawełniany świata! A przy tym istnieje swoje skromne dwa tysiące dwieście lat (...) Jak taki temat objąć w ciągu jednego dnia? Od czego zacząć?¹¹

W 1956 roku Marian Brandys rozpoczyna swoją reporterską walkę o dzień na Czarnym Kontynencie. Na samym początku kwietnia zostaje mu przedłożona niespodziewana propozycja, którą – jako zaprawiony w wędrówkach i ciekawy świata dziennikarz (miał już za sobą podróż do Włoch i do byłego ZSRR, i wiele reportaży krajowych¹²) – z radością przyjmuje. Zostaje oddelegowany przez redaktora naczelnego jednego z pism z nim, Brandysem, współpracujących (redaktora „Świata”, ilustrowanego tygodnika ogólnopolskiego, wychodzącego ówczesnie w Warszawie), na wyjazd do Afryki, z zadaniem napisania kilkunastu reportaży. W kwietniu wyjeżdża do Egiptu, by po miesiącu wędrówek po egipskich miastach (Kair, Aleksandria, Port Said, Asuan, Luksor), wsiach (plantacje bawełny w Delcie Nilu), przejeździe przez Pustynię Libijską, i dotarciu do innych piramidałnie (historycznie i architektonicznie) atrakcyjnych miejsc (Giza, Dolina Królów, Kanał Sueski), pojechać do Sudanu (o przedłużeniu delegacji na Sudan sam prosi). Zakwaterowany w chartumskim „Grand-Hotelu”, odwiedza miejscowy ogród zoologiczny, zatrzymuje się dłużej przy pomniku generała Gordona, a w trakcie jednej z wycieczek po ulicach miasta zostaje zaskoczony przez prawdziwą burzę piaskową, *habub*. Kulminacyjnym momentem pobytu w Chartumie zdaje się być wizyta (audiencja) w pałacu Mahdich i spotkanie z sir Abdelem Rahmanem, synem Mahdiego. Wcześniej, odwiedzając Omdurman, ma zaszczyt gościć w domu Sayeda Abdullahiego (wnuka Mahdiego) i zjeść w jego towarzystwie śniadanie. Sam Omdurman ma do zaoferowania jeden z największych targów wielbłądzych w Afryce („rozłożony” na miejskim rynku), ale przede wszystkim mauzoleum Proroka Mahdiego i muzeum z pamiątkami słynnej bitwy 1898 roku, w której angielski generał Kitchener rozbił siły mahdystów. I tak sudańska podróż Brandysa ograniczona zostaje do Chartumu i Omdurmanu – na wyprawę do

¹¹ M. Brandys: *Od Kairu do Addis Abeby*. Wydawnictwo Ministerstwa Obrony Narodowej, Warszawa 1957, s. 69-70.

¹² Podróż Brandysa do Italii zaowocowała *Spotkaniami włoskimi* (1949), w 1951 roku ukazał się fabularyzowany reportaż z budowy Nowej Huty, *Początek opowieści*, a wędrówki po Związku Radzieckim znalazły swój opis w *Wyprawie do Arteku* (1953).

południowych murzyńskich prowincji, na upragnione Czarne Południe, dziennikarza nie stać: „nie miałem już ani czasu, ani pieniędzy”¹³. A przecież, jak pisze Kapuściński,

w Trzecim Świecie trzeba mieć jedną z dwóch rzeczy: albo czas, albo pieniądze. To jest żelazna reporterska zasada. Można nie mieć czasu, ale gdy się ma pieniądze, można wszystko zrobić. Można nie mieć pieniędzy, ale gdy ma się czas, to też wszystko można zrobić¹⁴.

Pewnego lipcowego poranka Brandys opuszcza więc Chartum i wraca do Kairu. To jednak – ku jego radości – nie koniec afrykańskiej przygody, którą wieńczy dopiero dwutygodniowy pobyt w Abisynii. Przedłużenie podróży ma dziennikarz do zawdzięczenia – jak z pewnym zakłopotaniem przyznaje – koledze, na którego natknął się któregoś dnia w Kairze („w Afryce zawsze i wszędzie można trafić na znajomych”¹⁵). Paweł, radca handlowy, wybiera się do Etiopii, by wprowadzić na jej rynek polskie towary (podróż handlowca to poszukiwanie potencjalnych rynków zbytu, a młode afrykańskie kraje – przez swą surowość, młodzieńczą amorficzność – wydają się idealnym polem dla realizowania śmiałych, ekonomiczno-gospodarczych planów). Paweł proponuje Brandysowi pomoc w załatwieniu wyjazdu:

Nie będę Wam opowiadał, jak to zrobił, bo załatwianie spraw przez protekcję jest samo w sobie rzeczą brzydką i nie należy się tym chwalić. (...) Dzięki jego stosunkom i znajomościom już w kilka dni po powrocie do Kairu otrzymałem pozwolenie redakcji oraz potrzebne fundusze¹⁶.

Który dziennikarz nie skorzystałby z takiej okazji? Brandys korzysta. Dzięki temu zwiedza Addis Abebę, przygląda się jej mieszkańcom, zagląda do sklepików krawieckich, piwiarni, podziwia pałac Hajle Sellasje Pierwszego, a i nawet samego cesarza, gdy ten Zwycięski Lew Plemienia Judy w zielonym rolls-royce’ie przejeżdża pewnego dnia ulicami miasta. Nie tylko stolica staje się przedmiotem jego dziennikarskich rozpoznań – Brandysowi udaje się wyprawa do Hararu, miasta i, szerzej, prowincji słynącej z plantacji kawy (gości w kilku wioskach Galla).

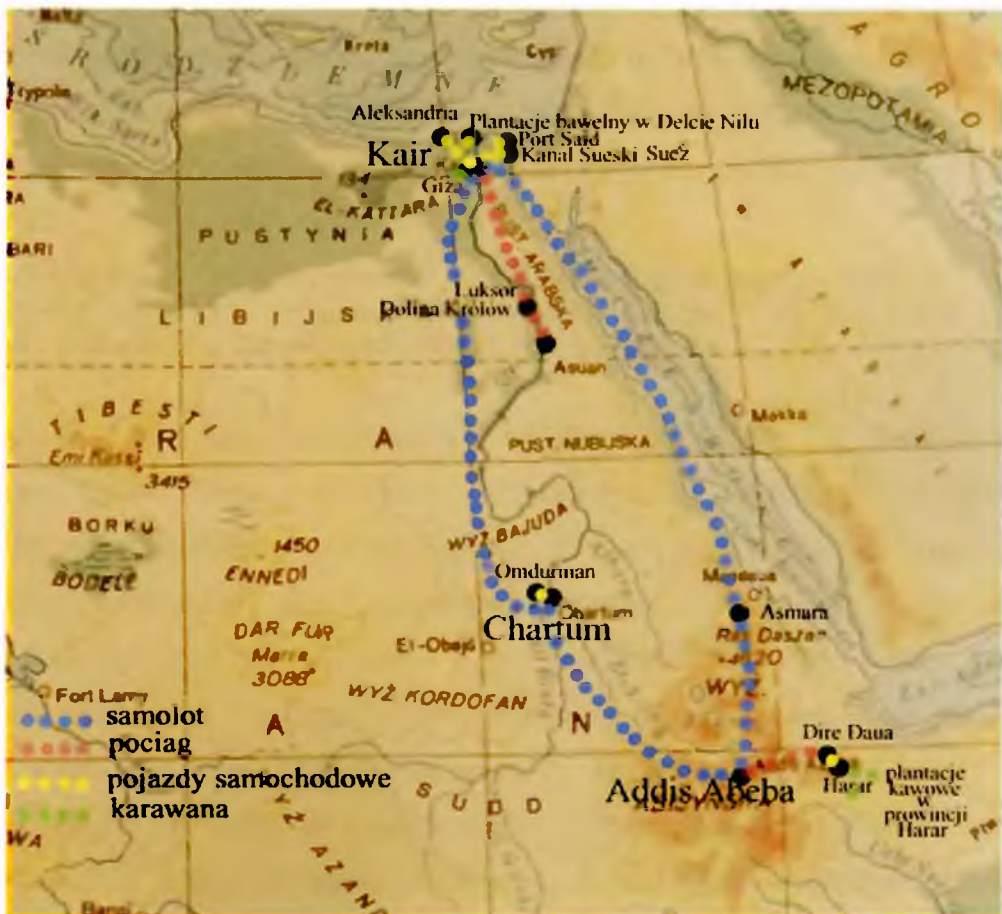
Brandys spędził na Czarnym Lądzie ponad dwa miesiące. Te trzy różne czarno-lądowe odsłony (Egipt, Sudan, Etiopia z Erytreą) znalazły swój opis w książce *Od Kairu do Addis Abeby*, wydanej w 1957 roku. Cztery lata później „Nasza Księgarnia” drukuje *Śladami Stasia i Nel*, a w 1962 roku pojawia się na księgarskich półkach kontynuacja

¹³ M. Brandys: *Śladami Stasia i Nel. Z panem Biegankiem po Abisynii*. Wydawnictwo Puls, Londyn 1993, s.149.

¹⁴ R. Kapuściński: *Autoportret...*, op. cit., s.61.

¹⁵ A. Leszczyński: *Naznaczeni. Afryka i AIDS*. Wydawnictwo TRIO, Warszawa 2003, s.41.

¹⁶ M. Brandys: *Śladami Stasia...*, op. cit., s.166.



Trasa afrykańskiej podróży Mariana Brandysa wyznaczona przeze mnie (H.W.). Wykorzystano mapę wielobarwną: *Afryka fizyczna* umieszczoną w Wielkiej Encyklopedii Powszechnej PWN, tom 1, Warszawa 1962.

Śladów... - *Z panem Biegankiem w Abisynii*. Te dwie ostatnie pozycje, traktowane jako całość, są powtórzeniem (fragmentami nawet literalnym, dosłownym), przeniesieniem (gubiącym być może po drodze parę wątków) faktograficznej warstwy tekstu *Od Kairu...*, ale nastrojem, atmosferą, wyraźnym skierowaniem ku literaturze, fabulacji (czasem konfabulacji) odbiegają od niego (jeśli *Od Kairu...* jest zbiorem reportaży, to opowieści zawarte w *Śladami Stasia...* należałoby umieścić pod szyldem reportażu literackiego, bądź też pod szyldem literatury reportażowej). Brandys zmienia tembr głosu, tempo opowieści, inaczej rozkłada akcenty. Mamy więc dwie relacje, dwie wersje tych samych zdarzeń, tych samych spotkań z afrykańskim światem, wariantywnie opowieści z inwariantem: podróż na Czarny Ląd z 1956 roku, różne opowieści czerpiące z jednego źródła – i mamy jednego autora.

Zasadność mnożenia tych pisarskich, reporterskich bytów można by pewnie zakwestionować, gdyby nie świadomość, że oprócz autora-nadawcy mamy odbiorcę, a właściwie odbiorców. Brandys nie pisze dla/do siebie – zależy mu, by ze swoim doświadczeniem afrykańskim (modyfikowanym przez opis, w opisie) dotrzeć (właśnie dzięki tym modyfikacjom) do możliwie licznej grupy ludzi. Podróżując i pisząc, Brandys myśli o czytelniku. Warto przytoczyć w tym miejscu słowa Kapuścińskiego:

Swojego odbiorcę staram się sobie wyobrażać. Kiedyś Virginia Woolf napisała w jednym z esejów, że autor, siadając przy biurku, powinien dokładnie wiedzieć, dla kogo swoją książkę chce napisać. A nawet więcej: materialnie, fizycznie widzieć tego swojego odbiorcę¹⁷.

Kogo wyobraża sobie, kogo widzi Brandys? W przypadku książki *Od Kairu do Addis Abeby* mamy do czynienia z dojrzałym, cierpliwym i wykształconym czytelnikiem, którego nie znużą detaliczne, wyczerpujące opisy, historyczne wycieczki, którego nie spłoszy zwarty, adialogiczny tekst. Adresatem reportażowych opowieści *Śladami Stasia i Nel*. *Z panem Biegankiem w Abisynii* jest młody człowiek, wśród lektur którego Sienkiewicz z powieścią *W pustyni i w puszczy* zajmuje miejsce poczesne, umysł otwarty na magię tego „arcydzieła hipnozy literackiej”¹⁸. Młodego czytelnika Brandys chce zaciekawić, porwać posługując się przystępnym językiem, umiejętnie prowadzoną narracją z dynamizującymi akcją zwrotami, dialogami, humoreskami sytuacyjno-słownymi. Kapitalnym zabiegiem formalnym było wprowadzenie na scenę opowieści postaci Albina Bieganka, referenta polskiej ambasady przeżywającego boleśnie przeniesienie ze śnieżnej

¹⁷ R. Kapuściński: *Autoportret...*, op. cit., s.104.

¹⁸ M. Brandys: *Od Kairu...*, op. cit., s.95.

Norwegii do upalnej Afryki. Pan Bieganek, od samego Kairu, wiernie towarzyszy reporterowi w wędrówkach; i, choć jego towarzystwo nieraz drażni, uwiera, staje się przyczyną kłopotliwych zajęć i rozlicznych problemów, Brandys (pisarz ma nadzieję, że również jego czytelnicy) w końcu nie jest w stanie wyobrazić sobie Afryki, już nie tylko bez Sienkiewicza, ale i bez Bieganka: „Stał się istotnym składnikiem moich afrykańskich przeżyć. Bez niego Sudan nie był Sudanem, Afryka nie była Afryką...”¹⁹. Kilkudniowe zaledwie rozstanie z referentem, zamiast przynieść Brandysowi ulgę i zachęcić do bardziej zamaszystych (nie powściąganym już na przykład malkontenctwem Bieganka) gestów poznawczych, zamiast rzucić go w wir reporterskiej pracy, wpędza w przygnębienie, staje się przyczyną zubożenia na świat, ludzi. Czy Bieganek wygrywa z Afryką walkę o pierwszy plan w afrykańskich reportażach Brandysa? Pewnie nie, ale walka zdaje się wyrównana. Książka *Śladami Stasia i Nel* stanowi czytelne (czytelne dla wszystkich Polaków) odwołanie do polskiej powieści. W *Z panem Biegankiem w Abisynii* polski referent i Etiopia są równorzędnymi – tytułowymi – bohaterami.

Kapuściński, często pytany o Polaków spotykanych w Afryce, odpowiada, że

z Polakami mogę kontaktować się w Polsce, w kraju, w którym mieszkam. Nie mam powodu, by w tym celu jeździć do Afryki. Jeżeli jadę do Afryki, to po to, by się spotkać z Afrykańczykami i o nich pisać²⁰.

Jego odpowiedź na zarzucany mu brak zainteresowania Polską, na zarzut konsekwentnego pomijania jej przy wyborze tematu czy miejsca do kolejnej pracy reporterskiej, brzmi krótko: „ja zawsze pisałem o Polsce! Zawsze to robiłem, ale – dodaje szybko – oczywiście nie w sensie dosłownym czy w otwarty sposób”²¹. A Brandys pisze o niej otwarcie, dosłownie, nawet gdy snuje swą czarno-lądową opowieść. Przebywając w Afryce nie tylko nie unika spotkań z krajanami (te zawsze go cieszą), ale nawet sam je inicjuje. W restauracji chartumskiego „Grand – Hotelu” wybiera „polski stolik”, przy którym zwykli siadać polscy handlowcy²². W Addis Abebie poznaje pana Horna, Polaka mieszkającego od wielu lat w Abisynii; ten sześćdziesięcioparoletni mężczyzna, schorowany już i zmęczony życiem, spragniony wieści o mieście swej młodości – Warszawie, opowiada dziennikarzowi historię swego burzliwego i niezwykle barwnego życia na egzotycznej

¹⁹ M. Brandys: *Śladami Stasia...*, op. cit., s.164.

²⁰ R. Kapuściński: *Autoportret...*, op. cit., s.100.

²¹ Ibidem, s.102.

²² M. Brandys: *Śladami Stasia...*, op. cit., s.90.

obczyźnie; owa polska historia wieńczy etiopski cykl reportaży Brandysa²³. W książce *Od Kairu...* znajdujemy cały rozdział poświęcony Polakom na emigracji, który z kolei kończy cykl sudański (rozdział zatytułowany: *Sudańscy Polacy*); Brandys, między innymi, opowiada o profesorze Susułowskim, wykładającym w chartumskim Instytucie Technicznym i o tajemniczym hrabim W., byłym lotniku, który teraz, jako tancerz, występuje w „Kabarecie Gordona”²⁴. Idąc dalej tropem „okruchów” polskich, spotkanie na ulicach Addis Abeby Murzyna Szankilla mówiącego... po polsku (sic) zostaje uznane przez dziennikarza za najbardziej niezwykle i poruszające przeżycie abisyńskie, przy którym blakną wszystkie pozostałe²⁵. Przewodnikiem i zarazem tłumaczem Brandysa w Egipcie zostaje student Uniwersytetu Kairskiego, Halil, „który przez pewien czas był na stypendium w Warszawie i zna dość dobrze język polski”²⁶. Portier hotelu „Savoy” w Luksorze zaskarbia sobie sympatię Brandysa „tym, że w szufladzie biurka przechowywał troskliwie polskiego orzełka, ofiarowanego mu w czasie wojny przez naszych żołnierzy”²⁷. Natomiast przyczyną sympatii do Abisynii (sympatii polsko-abisyńskiej) jest wspólne obu krajom – i Abisynii, i Polsce – doświadczenie wojenne: oba stały się ofiarą zbrojnego najazdu faszystów (Etiopia w 1935 roku, Polska cztery lata później). Dziennikarz wspomina rok 1941, gdy jako jeńiec wojenny przebywał w hitlerowskim obozie w Niemczech:

Był to najbardziej beznadziejny moment wojny i niektórzy z nas przestali już wierzyć, że wrócą kiedykolwiek do wolnej ojczyzny. I właśnie wtedy przyszła do nas wiadomość, że Abisynia została uwolniona od faszystowskich okupantów i że cesarz Hajle Sellasje odzyskał swój tron. Wywołało to szaloną radość. Jeńcy polscy, stojąc, śpiewali „Sto lat” na cześć abisyńskiego cesarza. Bo powrót wygnanego przez faszystów monarchy umocnił nas w przekonaniu, że my także powrócimy kiedyś do naszych domów²⁸.

Nie ulega wątpliwości: czytelnikiem Afryki Brandysa jest Polak. Podczas gdy Afrykę Kapuścińskiego czyta cały świat. Perspektywa uniwersalna, jaką przyjmuje autor *Hebanu*, czyni jego książki – relacje z Trzeciego Świata – powszechnie zrozumiałymi i, co ważne, zawsze aktualnymi. To, co dostrzeżone indywidualnie nie ginie w oku dostrzegającego, nie jest jedynie jego prywatną zdobyczą, prawdą przeznaczoną do użytku osobistego; każdy – choćby najmniejszy – fragment, detal rzeczywistości, skrzętnie

²³ Ibidem, s.307-315.

²⁴ M. Brandys: *Od Kairu...*, op. cit., s.140-150.

²⁵ M. Brandys: *Śladami Stasia...*, op. cit., s.305-306.

²⁶ Ibidem, s.20-21.

²⁷ Ibidem, s.41.

²⁸ Ibidem, s.176.

opisywany i fotografowany, oglądany w szerokim kontekście, odnoszony do całości, z której został wyrwany (tej całości jest reprezentantem), ten detal właśnie dotyczy prawdy o świecie, dotyczy prawdy o człowieku, ma wartość nie partykularną, nie regionalną, ale ponadczasową, ogólnoludzką.

Brandys mógł, ale nie wybrał drogi reportażu zagranicznego (wolał ten krajowy²⁹); wprawdzie mamy *Spotkania włoskie*, *Wyprawę do Arteku*, czy wreszcie *Śladami Stasia i Nel* oraz *Z panem Biegankiem w Abisynii*, ale – jak tłumaczy Kapuściński w rozmowie z Joanna Szczęsną, wspominając zmarłego Brandysa - „chyba świat go jakoś specjalnie nie pociągał. Tylko Polska”, dlatego w jego „afrykańskich reportażach mamy (...) tropienie polskich wątków, to (...) są w gruncie rzeczy opowieści o Polsce i Polakach”³⁰. I trudno się z Kapuścińskim nie zgodzić. Tym, czym dla autora *Cesarza* jest Trzeci Świat, tym dla Brandysa-reportera była Polska. Ciekawe, Kapuściński – podkreślający potrzebę specjalizacji w zawodzie dziennikarskim, sam uważając się za specjalistę od Trzeciego Świata i za holistę, przyznaje, że czułby się niepewnie, wręcz nieprofesjonalnie, podejmując temat Polski (zresztą Iwiał część życia spędził poza jej granicami):

Polska to mój kraj, do którego mam stosunek sentymentalny – mieszkam tu i piszę w tym języku, ale – Boże! – ja się po prostu na Polsce nie znam, jakkolwiek by to dziwnie brzmiało. Musiałbym dopiero wchodzić w studiowanie historii, gospodarki – gromadzić dane, oswajać się z problematyką ekonomiczną polityczną – poświęcić temu kilka lat życia³¹.

Z ust Brandysa, tego podróżnika „z dalekiej «Bolandy»”³², często padają słowa: „U nas, w Polsce...”³³. Polska jest stałym punktem odniesienia, pojawia się we wspomnieniach, porównaniach. Zmęczony tropikalnym światłem i upałem dziennikarz, tworzy jej (przyjemnie chłodne) wizualizacje. Polska nieraz staje się przedmiotem nieskrywanej, żarliwej tęsknoty:

²⁹ Brandys kojarzony jest przede wszystkim z tak zwanym reportażem historycznym. W pewnym momencie odszedł od reportażu współczesnego, by zwrócić się w stronę historii dawnej. Napisał wiele książek, z których największe uznanie zyskała monumentalna, wielotomowa opowieść historyczna: *Koniec świata szwoleżerów*. Notabene, jedną z nagród w Konkursie Polskiej Fotografii Prasowej '99 (w kategorii „Życie codzienne”) otrzymał Tomasz Gzell za zdjęcie z pogrzebu Brandysa, które opatrzył tytułem: *Koniec świata szwoleżerów*. Brandys, ten pasjonat historii – jak wspomina Kapuściński - „do końca uważał się za reportera. Pracując w archiwach, nie przestał być reporterem. Czytał zresztą dokumenty historyczne tak, jak się czyta bieżącą, codzienną gazetę, z tym samym zainteresowaniem, z tą samą pasją. Technikę reportażu przeniósł do swoich książek historycznych” [*Natura – reporter. Joanna Szczęсна w rozmowie z Ryszardem Kapuścińskim wspomina Mariana Brandysa*. „Gazeta Wyborcza” 1998-01-01].

³⁰ *Natura – reporter...*, op. cit.

³¹ R. Kapuściński: *Autoportret...*, op. cit., s.101.

³² M. Brandys: *Śladami Stasia...*, op. cit., s.73.

³³ *Ibidem*, s.24.

Ot, choćby taki Pacanów! Tyle się nawybrzydzałem na to miasteczko. Że małe, że odbite od świata, że kozy w nim kują... A teraz serce mi się do niego wrywa. Z rozrzwinięciem wspominam mały, ubożuchny ryneček pacanowski. Ach, jak tam było przyjemnie! Niebo zaciągnięte szarymi chmurami. I deszcz sobie popada od czasu do czasu. I wszyscy ludzie mówią po polsku. (...) I do gospody można wstąpić na bigos albo na porcję smażonej kielbasy...³⁴

Brandys nieustannie zestawia „afrykańskie” z „polskim” - tropi różnice i szuka cech wspólnych. Porównuje. I tak, ruch samochodowy w Kairze przewyższa ten panujący na ulicach warszawskich dziesięciokrotnie³⁵. Zgiełk i tłok w Gizie przypomina świąteczny jarmark w Łowiczu³⁶. Omdurmańskie ulice i place są szersze i większe od stołecznej Marszałkowskiej i od placu Zwycięstwa³⁷. Zabudowa Addis Abeby ma w sobie coś swojskiego – podobne domy stawiają w Nowym Targu czy w Muszynie Podhalanie³⁸. Pociąg, którym Brandys podróżuje z Addis Abeby do Dire Dawa to właściwie podwarszawska «ciuchcia»³⁹. Wizyta w muzeum mahdystów przywołuje wspomnienie Powstania Warszawskiego⁴⁰. Zabobony panujące w abisyńskich wsiach nie dziwią, przecież w końcu „na polskiej wsi także jest jeszcze dużo zabobonów”⁴¹. Nawet charakterystyczny dla mieszkańców Addis Abeby zwyczaj nie rozstawania się z parasolem, zostaje opatrzony swojskim komentarzem: „Szanujący się Etiop nigdy nie wychodzi na miasto bez parasola, tak samo jak szanujący się warszawiak nie rusza się bez teczki”⁴². „Lew w koronie jest herbem Etiopii, tak samo jak biały orzeł jest herbem Polski”⁴³. Brandysowskie tłumaczenia z kultury na kulturę, choć sumienne i wykonywane z prawdziwym zaangażowaniem, zdają się być efektem pracy ze słownikiem „polsko-afrykańskim”⁴⁴ człowieka władającego wyłącznie polskim. Translator nie stara się nawet o autoryzację swych tłumaczeń, publikuje je bez zezwolenia; przecież Afrykańczycy językiem polskim nie władają.

³⁴ Ibidem, s. 59.

³⁵ Ibidem, s. 16.

³⁶ Ibidem, s. 54.

³⁷ Ibidem, s. 107.

³⁸ Ibidem, s. 192.

³⁹ Ibidem, s. 238.

⁴⁰ Ibidem, s. 116.

⁴¹ Ibidem, s. 285.

⁴² Ibidem, s. 194.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ Oczywiście taki słownik jest niemożliwy – afrykański (panafrykański) język nie istnieje. Tak jak – dodałby zapewne Kapuściński – nie istnieje Afryka: „Tylko w wielkim uproszczeniu, dla wygody, mówimy – Afryka. W rzeczywistości, poza nazwą geograficzną, Afryka nie istnieje” [R. Kapuściński: *Heban*. „Czytelnik”, Warszawa 1998, s. 5]. To jedno krótkie słowo nie jest przecież w stanie objąć tak rozległego oceanu, przebogatego kosmosu. Kulturowe zróżnicowanie kontynentu afrykańskiego idzie w parze z bogactwem systemów językowych. I tak, języków używanych na Czarnym Kontynencie jest ponad tysiąc. Por. *Języki Afryki a kultura*. Pod red. N. Pawlak i Z. Podobińskiej, Wydawnictwo AGADE, Warszawa 2004.

Brandysowskie czytanie Afryki to „przebywanie pomiędzy «biblioteką» a doświadczeniem”⁴⁵. Można by zaryzykować stwierdzenie, iż „właściwą «mapą» w jego podróży były powieści”⁴⁶. Powieści podróżnicze, przygodowo-awanturnicze. A więc mamy Sienkiewicza z jego pustynno-puszczańską powieścią; Brandys przyznaje: „Staś Tarkowski i Nel Rawlison byli moimi pierwszymi przewodnikami po Afryce”⁴⁷. Poza tym mamy odniesienie do Karola Maya (*Winnetou, Old Shatterhand, Karawana niewolników*), Jamesa Fenimore Coopera (*Ostatni Mohikanin, Tropiciele Śladów, Pogromca Zwierząt*), a nawet do Jonathana Swifta i jego *Podróży Guliwera*. Dziennikarz wspomina również książkę Rudolfa Slatina *Ogień i miecz w Sudanie*. Do tego wszystkiego dochodzi literatura fachowa, specjalistyczne (naukowe i popularnonaukowe) publikacje, książki o Egipcie, Sudanie, Abisynii. Z nich Brandys czerpie wiedzę, która, gdy już dotrze do Egiptu, Sudanu czy Etiopii, pozwoli mu widzieć wyraźniej, głębiej, szerzej (oko nie będzie ześlizgiwać się, bezradnie błędzić; zaopatrzone w kotwicę, zdolne zatrzymać się, zobaczy); wiedza książkowa ułatwi nawiązanie dialogu (polemiki) z egzotycznym światem i z jego równie egzotycznymi mieszkańcami; zwiększy wreszcie jego czujność badawczą. Książki – w razie utrudnionych kontaktów z empirią – stanowią alternatywne źródło informacji dla reportera, który przecież niezależnie od swojej sytuacji poznawczo-bytowej relację zdać musi. A jego talent dziennikarski mierzony jest umiejętnością zdobycia ciekawego materiału pomimo wielu „pomimo”. Gdy ulewny deszcz w Addis Abebie skazuje Brandysa na hotelową wegetację, walcząc ze zniechęceniem, postanawia:

To co, że deszcz (...) Od jutra zabiorę się do czytania książek pana Bieganka i do systematycznych rozmów z panem Maćkiem [z zarządzającym hotelem Czechem]. Zdobędę w ten sposób dużo ciekawego materiału i napiszę reportaż o Abisynii, w ogóle nie wychodząc z hotelu. To także będzie nie lada wyczyn dziennikarski⁴⁸.

Również Kapuściński podkreśla rolę przygotowania teoretycznego, rolę lektury: „Już przed podróżą staram się masę przeczytać. O miejscu, do którego się udaję, o kulturze, o historii tego miejsca. Moja biblioteka «podręczna» to kilka tysięcy tomów”⁴⁹. O tym, jakie znaczenie mają książki, jak są ważne w reporterskim fachu, świadczyć może bagaż podróżny Kapuścińskiego:

⁴⁵D. Kozicka: „Czernienie papieru” jako „porządkowanie chaosu” – Dziennik podróży do Austrii i Niemiec Jerzego Stempowskiego. [W:] *Wędrować, pielgrzymować...*, op. cit., s.93.

⁴⁶E. Rewers: *Język i przestrzeń...*, op. cit., s.33.

⁴⁷M. Brandys: *Śladami Stasia...*, op. cit., s.9.

⁴⁸Ibidem, s.190.

⁴⁹R. Kapuściński: *Autoportret...*, op. cit., s.79.

W latach sześćdziesiątych, w Nigerii – wspomina – kiedy poważnie się rozchorowałem, wysłali mnie samolotem, a rzeczy osobno. Celnik na Dworcu Gdańskim dopytywał się, gdzie właściwie jest mój bagaż, bo przyszła skrzynia książek, jedne džinsy i patelnia⁵⁰.

Książki, wszelkie dostępne opisy rzeczywistości, którą dziennikarz przyjeżdża oglądać – poznawać („opisy” – publikowane/nadawane, archiwalne/newsowe – poszerzające „tu i teraz” dziennikarza o „tu i wtedy”, a także o, równie ważne, „tam i teraz”), a więc te wszystkie książki, teksty i komunikaty pozwalają wypełniać luki informacyjne, odnajdywać brakujące (niewidoczne) ogniwa historii, która pojawia się przed oczami podróżnika tylko w formie urwanych zdań, wysp - akapitów. Dzięki zapoznaniu się z aktualnym stanem wiedzy, wiedzy dotyczącej przedmiotu jego reporterskich badań, dzięki dotarciu do doświadczeń, obserwacji innych, dziennikarz może zamienić wyspiarską krótkowzroczną perspektywę na perspektywę żeglarza.

Brandys chce żeglować. Wie, że „tu i teraz” ma swoją przyczynę, swój niepowtarzalny kontekst, swoją skomplikowaną i barwną historię, i wreszcie ma w sobie obietnicę „c.d.n.” („tu i teraz” to nie tylko moment spotkania – to także, z jednej strony, żywa pamięć o „wczoraj”, wspomnienia, reminiscencje, z drugiej – prognozy, projekty na przyszłość, plan „jutra”). Brandys wie również, że napotkany człowiek ma biografię. Znajomość przyczyny, kontekstu, historii i znajomość biografii; umiejętność prognozowania, interpretacji kontynuacyjnej, perspektywicznej, umiejętność dostrzeżenia w oku rozmówcy zamiaru, celu, rozwinięcia, umiejętność odgadnięcia jego kolejnego kroku – to wszystko warunkuje zrozumienie „tu i teraz”, warunkuje poznanie człowieka. Brandys zanurza się w historii – współczesnej i dawnej, politycznej, gospodarczej, społecznej i tej dotyczącej kultury (sztuki, obyczaju itd.) – w historii odwiedzanych afrykańskich państw, miast. W jego reportażach czytelnik znajdzie informacje o Nilu, Kanale Sueskim, tamach assuańskich czy bawełnie egipskiej; dowie się, jak powstawała kolej linii Addis Abeba – Dżibuti i skąd się wzięła narodowa flaga cesarstwa abisyńskiego; zapozna się z przebiegiem słynnej bitwy omdurmańskiej i z historią sudańskiego ruchu niepodległościowego, pozna także problemy ekonomiczne, z którymi boryka się Etiopia. Brandysa interesuje człowiek w historii, stąd sporo miejsca w jego reportażach zajmują opowieści o afrykańskich przywódcach, władcach, cesarzach (np. Mahdi, Teodor II, Menelik II czy Hajle Sellasje I), czy o równie słynnych – a wplecionych w historię Afryki, współtworzących ją – Europejczykach - kolonialistach (np. generał Gordon). Dużo historii, tej spod znaku tronów, monumentalnych budowli, wielkich bitew,

⁵⁰ Ibidem, s.96.

pomników, mało ulicy, mało afrykańskiego drobiazgu, zwyczajności. Brandysowskie zanurzenia (nazbyt może głębinowe), nie równoważone wynurzeniami (znacznie więcej czasu dziennikarz poświęca nurkowaniu niż pływaniu), sprawiają, iż na jego afrykańskiej relacji „muchy (oczywiście tse-tse) nie siada” – nie siądzie, bo okna w dzikiej, drapieżnej Afryce trzeba zamykać, by uniknąć jej użądleń, ukąszeń, ugryzień.

Według Kapuścińskiego

nie może być korespondentem ten, kto boi się muchy tse-tse, czarnej kobry, słonia, ludożerców, picia wody z rzek i strumieni, jedzenia tortu z pieczonych mrówek, kto drży na myśl o amebie i chorobach wenerycznych, o tym, że będzie okradziony i pobity (...) kto nie umie spać w afrykańskiej lepiance⁵¹.

Nikt nie żąda od Brandysa, by dowodził swej dziennikarskiej otwartości, dociekliwości i odwagi poznawczej, dając się pobić, czy zarazić trędem. By stawiał na szali swe zdrowie i życie, jak to uczynił Kapuściński w 1966 roku, „reportażując” na terenie ogarniętej przez wojnę domową Nigerii:

Jadę drogą, o której mówią, że biały tędy żywcem nie przejdzie. Jadę zobaczyć, czy nie przejdzie, bo muszę wszystkiego sam doświadczyć. Wiem, że człowiek odczuwa dreszcz, kiedy w lesie podejdzie blisko lwa. Podeszedłem blisko lwa, żeby wiedzieć, jak to jest. Musiałem to poznać⁵².

Wystarczającym „wynurzeniem” byłoby wyjście z książek ku pre-tekstowi tych tekstów, ku tekstowi oralnemu, gdzie słowa istnieją w formie zdarzeń (ze świata-muzeum do świata-miejsca doznań, do świata w stanie wrzenia). „Wynurzeniem” byłaby (choć jednorazowa) zmiana hotelu na namiot, szałas, lepiankę (na afrykańską noclegownię), przejście z przedziału pierwszej klasy do przedziału klasy trzeciej, którą podróżują tubylcy. Po prostu zmiana „stolika polskiego” na „stolik afrykański”.

Nie mogąc zobaczyć na własne oczy Gordona, Mahdiego (wehikuły czasu są możliwe jedynie w literaturze *science-fiction*), Czarnego Południa (bilety na te możliwe i istniejące transportery, znoszące ograniczenia przestrzenne, są za drogie; zresztą dziennikarz nie dysponuje już czasem), ani Addis Abeby (deszcz zdaje się zbyt ulewny) – Brandys czyta. Gdy przeczytać nie może / gdy czytać już nie chce, pragnie usłyszeć, wysłuchać. Słuchanie umożliwi widzenie. I tak, mamy wywiad (rozmowę) z Murzynem Południowcem z plemienia Dinka, i mamy próbę przeprowadzenia wywiadu z Abisyńczykiem - pracownikiem hotelu, zakończoną niepowodzeniem, gdyż – jak się

⁵¹ R. Kapuściński: *Wojna futbolowa*. „Czytelnik”, Warszawa 2006, s.155.

⁵² Ibidem, s.131.



Marian Brandys w towarzystwie dzieci abisyńskich. Wykorzystano zdjęcie umieszczone w książce Mariana Brandysa: *Śladami Stasia i Nel. Z panem Bieganiem w Abisynii*. Nasza Księgarnia, Warszawa 1974, s.438.



Marian Brandys przed pomnikiem Lwa Judy w Addis Abebie. Wykorzystano zdjęcie umieszczone w książce Mariana Brandysa: *Śladami Stasia i Nel. Z panem Bieganiem w Abisynii*. Nasza Księgarnia, Warszawa 1974, s.245.

okazuje – ów pucybut nie zna żadnego europejskiego języka⁵³. Tych spotkań, rozmów byłoby więcej, gdyby Brandys nie trzymał się kurczowo „polskiego stolika”. Choć „stara się tworzyć sytuacje poznawcze”⁵⁴, trudno nie odnieść wrażenia, że jest w tym tworzeniu, inicjowaniu sytuacji-spotkań wyjątkowo powściągliwy. Zbyt mało energiczny, zbyt nieśmiały...?⁵⁵. Szkoda, bo Brandys umie słuchać. Kapuściński, uważany przecież, obok Hanny Krall, za ucznia Brandysa⁵⁶, tak wspomina swego mistrza:

W latach osiemdziesiątych widywaliśmy się – Hanna Krall, Wojciech Adamiecki, Kazimierz Dziwanowski, Krzysztof Kąkolewski, ja – z naszym mistrzem Marianem Brandyssem w restauracji Budapeszt, niedaleko mieszkania Brandysa. Pamiętam, że Marian zawsze słuchał [podkreśl. moje – H.W.J.]. Nie pouczał, nie perorował, nie narzucał się ze swoim zdaniem⁵⁷.

Zawsze „słuchał, słuchał, słuchał”⁵⁸. Znamienne, że pierwsza troska Brandysa po wylądowaniu na lotnisku kairskim, jeszcze przed rozpoczęciem afrykańskiej przygody, dotyczyła właśnie uszu, „które zupełnie się zatkały wskutek raptownej zmiany ciśnienia”⁵⁹. By je odetkać, Brandys zaczyna skakać, to na lewej, to na prawej nodze, naprzemiennie, czyniąc przy tym oczywiście stosowne ruchy głową – jednym słowem, naraża się tym swoim „skocznym” zachowaniem na śmieszność, wzbudzając wśród postronnych obserwatorów osobliwe zainteresowanie. Ale skacze dalej; wszak „uszy są ważniejsze”⁶⁰.

Brandys wsłuchuje się łapczywie w odgłosy Afryki, która: bez krzykliwej pieśni muezinów⁶¹, postękiwania osła⁶², ryku lwa⁶³, kaszlu wielbłąda⁶⁴, bez wrzasku ulicznych

⁵³ M. Brandys: *Śladami Stasia...*, op. cit., s.183-185.

⁵⁴ Z. Bauer: *Antymedialny reportaż...*, op. cit., s.36.

⁵⁵ „Są różne typy reporterów. Są reporterzy dociekliwi, wścibscy, agresywni, ale też są reporterzy refleksywni, którzy oddają klimat, przekazują tajemnicę, aurę miejsca, o którym piszą. To właśnie – mówi Kapuściński – nazywam «reporażem typu brandysowskiego». Brandys nigdzie się nie wpycha, nikogo nie dodusza i nie dociska, nie zadaje podchwytliwych pytań. Po prostu jest. I jest wdzięczny tym, którzy z nim rozmawiają” [*Natura – reporter...*, op. cit.]. Problem tkwi chyba w tym, że Brandys – Polskę z powodzeniem tłumaczący – nie potrafi się odnaleźć w roli tłumacza egzotyki; sam – na Czarnym Łądzie – potrzebuje tłumacza. Nieznajomość afrykańskich kodów językowych (utrudniająca, wręcz uniemożliwiająca, samodzielne nawiązywanie kontaktów), skazuje dziennikarza na hotelowy hall, na poczekalnię – spotkać w niej można innych wyczekujących; a nuż nadejdzie ten oczekiwany i spodziewany. Brandys przyznaje: „Nie macie pojęcia, jak trudno być reporterem w obcym kraju, jeżeli się nie zna miejscowego języka. (...) Na migi można poprosić o szklankę mleka, można się spytać o godzinę, można nawet kupić coś w sklepie. Ale spróbujcie dowiedzieć się na migi tylu interesujących rzeczy, żeby potem napisać z tego kilkanaście reportaży. Mowy nie ma, trzeba koniecznie mieć tłumacza” [M. Brandys: *Śladami Stasia...*, op. cit., s.20].

⁵⁶ M. Kubik: *Marian Brandys (25 I 1912 – 20 XI 1998). Wspomnienie*. „Gazeta Uniwersytecka UŚ” nr 4 (60) / styczeń 1999.

⁵⁷ R. Kapuściński: *Autoportret...*, op. cit., s.64.

⁵⁸ *Natura – reporter...*, op. cit.

⁵⁹ M. Brandys: *Śladami Stasia...*, op. cit., s.14.

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ M. Brandys: *Od Kairu...*, op. cit., s.12.

⁶² Ibidem, s.61.

⁶³ M. Brandys: *Śladami Stasia...*, op. cit., s.263.

przekupniów zachwalających swoje towary⁶⁵, bez dudnienia deszczu⁶⁶, bez śmiechu hien (śmiechu przypominającego chichot szatana)⁶⁷, bez jęklanych zawodzeń czarowników wyśpiewujących magiczne pieśni⁶⁸ etc. etc. – bez tego wszystkiego, bez tej ogłuszającej wrzawy ludzkiej i zwierzęcej⁶⁹, nie byłaby Afryka. Jednocześnie, nie byłaby sobą, gdyby nie „wielka cisza tropikalnego Południa”⁷⁰, „cisza skonstrastowana ze zgiełkiem, z hałasem”⁷¹ arabskiej Północy; nie byłaby sobą bez milczenia Sudańczyków.

Brandys – dyskretnie obecny, nie nachalny – nasłuchuje Afryki, czeka. Jest w tym czekaniu cierpliwość. I jest pokora⁷². Z perspektywy poczekalni, Afryka wydaje się nieuchwytna. Pilnie strzeże swej prywatności, nieproszonym gościom każe na siebie czekać. Może w tej Brandysowskiej podróży nie o Afrykę chodziło, ale o to, by poczuć się jak bohater powieści podróżniczej⁷³, by zatęsknić za Pacanowem, by poznać Bieganka i sprawdzić „czy piramidy stoją na swoich miejscach i czy Nil po dawnemu płynie z południa na północ”⁷⁴; może chodziło o to, by po prostu pójść śladami Stasia i Nel... ?

⁶⁴ Ibidem, s.265.

⁶⁵ Ibidem, s.15.

⁶⁶ Ibidem, s.190.

⁶⁷ Ibidem, s.208 i 248.

⁶⁸ Ibidem, s.286.

⁶⁹ Ibidem, s.265.

⁷⁰ Ibidem, s.81.

⁷¹ Z. Bauer: *Antymedialny reportaż...*, op. cit., s.169.

⁷² Kapuściński wspomina, że Brandys był człowiekiem niezwykle skromnym i pokornym [*Natura – reporter...*, op. cit.].

⁷³ M. Brandys: *Śladami Stasia...*, op. cit., s.8.

⁷⁴ Ibidem, op. cit., s.6.

1.3 Chwile przed zmierzchem. Kydryńskiego gry z czasem

Spojrzałem do kalendarza, bo nie miałem już poczucia czasu, to znaczy czas zatracił dla mnie wszelką podzielność, wszelką wymierność, rozleciał się, rozpełznął jak zwłókniały tropikalny opar. Czas konkretny przestał cokolwiek znaczyć, od dawna nie miało dla mnie znaczenia, czy jest to środa czy piątek, dziesiąty czy dwudziesty, ósma rano czy druga po południu. Życie biegło mi od zdarzenia do zdarzenia, w nieokreślony sposób zmierzało do niewiadomego celu¹.

Ryszard Kapuściński

Nie ma nic przyjemniejszego niż wieczory afrykańskie, niż zachód słońca w Dar es Salaam, jak się siedzi na tarasie, popija piwo, latają insekty wielkości ratlerków, to są cudowne doświadczenia i tego bym rzeczywiście nie zamienił na żadne inne sytuacje liryczne².

Marcin Kydryński

W 2000 roku Marcin Kydryński dwukrotnie odwiedził Afrykę – podróżował wtedy na zlecenie warszawskiej redakcji „National Geographic.” Rok później, w marcowym numerze czasopisma ukazał się artykuł, bogato ilustrowany zdjęciami, który z owych wędrówek czarno-lądowych zdawał relację³. Tekst reportażu autor opatrzył tytułem: *Śladami wyobraźni Henryka Sienkiewicza. „W pustyni i w puszczy”* (na okładce, podobnie jak niegdyś Brandys, *„W pustyni i w puszczy”. Śladami bohaterów Henryka Sienkiewicza*). Kydryński powtórzył trasę wędrówki Stasia i Nel, szukając „dziewiętnastowiecznej Afryki (...) chcąc doświadczyć minionego czasu”:

Wędrując w górę Nilu, szukałem kolorów dzieciństwa. Miałem przecież ze sobą wciąż ten sam egzemplarz książki, z uspionym na kartkach dotykem ręki małego chłopca, którym kiedyś byłem⁴.

Rozpoczął podróż w Port Saidzie, by zakończyć ją w u stóp Kilimandżaro, w Amboseli.

¹ R. Kapuściński: *Jeszcze dzień życia*. „Czytelnik”, Warszawa 2005, s.85-86.

² Wywiad z Marcinem Kydryńskim. RADIO OPOLE. Magazyn Turystyczny OBIEŻYŚWIAT: Wywiady (<http://www.radio.opole.pl/>).

³ Warto nadmienić, że Kydryński, publikując swoje wspomnienia z podróży, został jednocześnie pierwszym polskim fotografem, mającym własny reportaż z międzynarodową okładką w tym prestiżowym magazynie.

⁴ „National Geographic” nr 3, Marzec 2001, s.7. Kydryński nie tyle szuka nowych wrażeń, które Afryka z racji swej egzotycznej odmienności zapewnia, ile poszukuje minionego, które – zapomniane – stało się czymś nieznanym w procesie czasowej obróbki, w procesie nawarstwiania, zmieniania, przepoczwarczania i przyspieszania; poszukuje siebie nietkniętego czasem. Szuka (przeczytanego) świata, którego obrazy odmalowywała dziecięca wyobraźnia.

Pięć lat później, w 2005 roku, Kydryński wraz z rodziną (Anną Marią Jopek i synem Franiem) ponownie wyrusza do Afryki – do Kenii. W wywiadzie dla „Vivy!”, przeprowadzonym na jednej z kenijskich plantacji herbaty przez redaktorkę dwutygodnika, Katarzynę Montgomery, Kydryński opowiada o swoich spotkaniach z Czarnym Lądem: „Jestem tu po pięciu latach przerwy. Afryka kojarzyła mi się zawsze z miejscami, o których czytałem w dzieciństwie i mogłem je odnaleźć tylko na tym kontynencie”⁵. Zapytany, czy w Afryce poszukuje przygody Stasia i Nel, odpowiada:

Powierzchniowo tak. Ale jak spojrzeć głębiej, to widać, że próbuję sobie udowodnić, że czas może nie mijać. Że istniejemy w takiej samej rzeczywistości, w jakiej żyli wielcy podróżnicy: kiedy pływały parowce i kiedy książki pisała Karen Blixen. To jest ten romantyczny punkt widzenia, który zakłada, że nie istnieje coś takiego, jak postęp, a mówiąc krócej: że my się nie starzejemy⁶.

Doświadczony na afrykańskich drogach, mówi o wygimnastykowanej wyobraźni⁷, która poważnie nadwerżyła jego potrzebę zaspokajania ciekawości świata, odebrała mu chęć inicjowania i uczestniczenia w podobnych egzotycznych wояażach. Czarny Ląd uczynił ją elastyczniejszą – funkcjonuje, można by rzec, zbyt sprawnie, i tym samym podsuwa Kydryńskiemu obrazy nie do udźwignięcia (obozy uchodźców, bieda, rozpacz, głód), nie do pogodzenia z pieczołowicie odmalowywanym obrazkiem szczęśliwej i sytej rodziny, którą w Polsce zdążył założyć.

(...) z tyłu głowy pozostają mi zawsze obozy uchodźców w Sudanie, Etiopii czy nawet w północnej Kenii. Z tych miejsc człowiek wychodzi zupełnie odmieniony. (...) Byłem w wielu takich obozach i wciąż jest we mnie wspomnienie tamtych obrazów, niewygodne i uwierające. Nie można o tym myśleć, jednocześnie nic nie robiąc, aby tym ludziom pomóc. To strasznie trudna sytuacja, bo ja nie mogę im pomóc⁸.

Afryka stawia pytanie o granice ludzkiej wytrzymałości, sama – snując w swej dusznej scenerii niezwykle opowieści o przetrwaniu – układa się w krzyczący es-flores znaku zapytania wciąż te granice przesuwając, mnożąc dowody na to, że niemożliwe jest możliwe, że instynkt życia może tworzyć paradoksalnie zgodny mariaż z instynktem destrukcji. Trwanie („pomimo”, niezależne od warunków), rozpasane oddechy przyrody, nieskrępowany rozkwit, wybujałość, gigantyczność, nadmiar, przerafinowanie, przerost, a jednocześnie rozkład, ubożenie, blaknięcie, przekwitanie, łamliwość, marcie, gnicie. W

⁵ „Viva!” nr 07/2005, s.8.

⁶ Ibidem.

⁷ Ibidem, s.12.

⁸ Ibidem, s.11.

Afryce śmierć przybiera estetyzujące formy – Kydryński wspomina słynne zdjęcia Sebastiao Salado, który fotografował głód w Etiopii w 1984 roku:

To zdjęcia tak piękne, że masz ochotę powiesić je sobie na ścianie. (...) Zdjęcia Salado miały obudzić świadomość, a tymczasem ludzie oglądają je w albumach do wieczornej herbaty. Bo są naprawdę piękne. I to jest ta okrutna tajemnica Afryki. Wszystko tragicznie i pięknie pasuje do siebie. Dramatyczna układanka⁹.

Afryka daje niezrównaną oprawę rozgrywającym się na jej scenie dramatom ludzkim. Choreografia afrykańskiego tańca śmierci porusza, ale i wzbudza perwersyjne zaciekawienie, estetycznie fascynuje. Na Czarnym Lądzie śmierć nie ukrywa się za szpitalnymi parawanami. W jej cieniu potulnie odpoczywa świat zmęczony nieustrudzonym, życiodajnym światłem. „Kandinsky utrzymuje, że *żółty* jest kolorem życia – czytamy u Ciorana. – ...Teraz łatwo zrozumieć, dlaczego ten kolor tak razi w oczy”¹⁰. Razi, obezwładnia. Pod nieprzerwanym ostrzałem nieśmiertelnego słońca ludzie, rośliny, zwierzęta dochodzą swojej śmiertelności, pustynnieją, gasną, by za chwilę – zachęczone choćby kroplą deszczu – odrodzić się z popiołów jak feniks. Sucha, jałowa, dzika pustynia niepostrzeżenie zakwita, kiedy spadają deszcze, pokrywa się kobiercem efemerycznych kwiatów, by równie szybko wrócić do postnych (płowych) szat. Życie jest smakowaniem śmierci, zgodą na mijanie, zgodą na użyżnianie sobą gleby życia. Tutaj „życie wydziela przeciwżycie”¹¹. Heideggerowskie *Sein zum Tode* to elementarz Afryki.

Warto w tym miejscu napomknąć, że w tym powolnym, paradoksalnie pełnym życia konaniu człowiek jest w stanie uchwycić instynktem, własnym tętnem fenomen czasu, odczuć jego pulsowanie, dostrzec „upływ czasu w stanie czystym, czas nagi, sprowadzony do istoty upływu, bez nieciągłości chwil (...) ów czysty przepływ przez nas, który *jest* nami”¹² – rytm człowieka i czas to jedno. Symbiotyczny ruch, cyrkulacja. Kydryński zauważa, iż na Czarnym Lądzie ludzie „żyją patrząc na czas”¹³. Autorowi *Chwili przed zmierzchem* trudno kontemplować upływ, przyjmować ze spokojem utratę odmienianą na afrykańskich drogach przez wszystkie przypadki, podawaną w niezliczonych wariantach (utrata czasu, zdrowia, życia, brak zajęcia-pracy, żywności itd.). Afryka wydaje się niegospodarna i rozrzutna, lekkomyślnie i nieoszczędnie szafuje dobrami, o które zdaniem Kydryńskiego, wychowanka cywilizacji zachodniej, należałoby

⁹ Ibidem, s.11-12.

¹⁰ E. Cioran: *Wyznania i anatemy*. Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2006, s.9.

¹¹ Ibidem, s.85.

¹² Ibidem, s.42.

¹³ M. Kydryński: *Chwila przed zmierzchem*. Prószyński i S-ka, Warszawa 1995, s.36.

raczej gorliwie zabiegać, które warto gromadzić, mnożyć, w sposób zaborczy chronić. Uległość wobec tego, co przynosi los, zgoda na mijanie, jaką przejawiają tubylcy irytuje, jest odczytywana jako bezczynność, bierna rezygnacja, lenistwo, niedbałe trwonienie, trwożne zaniechanie, marnowanie. Afrykańczycy sami zdają się wybierać życie w zgrzebnej szacie. Taka postawa zdumiewa, drażni, ale i pociąga, budząc uśpioną komfortowymi warunkami bytowymi panującymi w Europie tęsknotę za minimalizmem, brakiem pośpiechu, prostotą, surowością, orzeźwiającą ekstremalnością. Kydryński czuje się wystarczająco orzeźwiony, gdyż chce poprzestać na tym, co już zobaczył, co już poznał. Jego Wielka Przygoda (smakowanie surowych egzotycznych wiktuałów, siedzenie „w jakimś zawieszonym tropikalnym szałasie z karaluchami i kierowcami ciężarówek”¹⁴ itp.) dobiegła końca, a on sam czuje się spełniony. Jednak Afryka pozostaje jego obsesją, czuje się nią naznaczony. Można by za panem Biegankiem, bohaterem Brandysowskich afrykańskich reportaży, ująć ten problem eufemistycznie: „po sosie uot [bardzo ostry etiopski sos mięsny] każda europejska potrawa wydaje mu się straszliwie mdła”¹⁵.

Kydryński wspomina swoją pierwszą poważną i długą afrykańską wyprawę, którą przedsięwziął w wieku dwudziestu pięciu lat. Na początku grudnia 1993 roku wyruszył z Kairu, by niespełna pół roku później dotrzeć do Przylądka Dobrej Nadziei: „Pamiętam swój brak wyobraźni, kiedy wyruszałem w tę trasę”¹⁶. W 1995 roku ponownie odwiedził Czarny Ląd, próbując – z powodzeniem – wejść na Kilimandżaro. Oba te spotkania z egzotyką na kontynencie afrykańskim – przede wszystkim półroczna włóczęga z północy na południe, ale również wspinaczka na najwyższą wolno stojącą górę świata, na „Dach Afryki” – znalazły swój opis w książce zatytułowanej *Chwila przed zmierzchem*. Kydryński prowadzi czytelnika przez niezliczone wioski (pustynna wioska Gollit z glinianymi lepiankami, brukowana kocimi łbami Tissat, malownicza Kalangala na największej z wysp archipelagu Sese), miasta (rozkrzyczany Kair, tłumny Chartum, niewielka Kassala z tuzinem herbaciarni, Nairobi z „oblędogennym” szpitalem i słynnym kempingiem Janiny Jurkowskiej, czy trawiona polityczną gorączką Pretoria), kolorowe targowiska (Mercato w Addis Abebie), przez pustynie (Al Bajjuda, Sahara). Wypływamy z Kydryńskim na jeziora (egipskie Nasera, etiopskie Tana, czy największe w Afryce – Jezioro Wiktorii), dobijamy do brzegów wysp (małutka Wasini, czy Zanzibar o powierzchni ponad 1600 km²). Prowadzi nas w góry (bawimy u podnóża Mount Kenya, by

¹⁴ „Viva!”, op. cit., s.12.

¹⁵ M. Brandys: *Śladami Stasia i Nel. Z panem Biegankiem po Abisynii*. Wydawnictwo Puls, Londyn 1993, s.247.

¹⁶ „Viva!”, op. cit., s.12.



Trasa podróży afrykańskiej Marcina Kydryńskiego. Wykorzystano mapę umieszczoną w książce Marcina Kydryńskiego: *Chwila przed zmierzchem*. Prószyński i S-ka, Warszawa 1995, s.5.

w końcu dotrzeć na sam szczyt Kilimandżaro). Za jego pośrednictwem odwiedzamy parki, rezerваты przyrody (Marsabit, Tsavo, Wirunga, wreszcie Hwange), zaglądamy do chat Pigmejów i w oczy dzikich goryli górskich. Po kilkumiesięcznej wędrówce wraz z autorem docieramy wreszcie do Przylądka Dobrej Nadziei.

Profesor antropologii społecznej na uniwersytecie w Oslo, Thomas Hylland Eriksen, mówi, iż „po spędzeniu w obcym kraju sześciu miesięcy, można napisać książkę. Po spędzeniu tam dziesięciu lat, można napisać artykuł. Im więcej się wie, tym więcej się nie wie”¹⁷. Podobne stwierdzenie odnajdujemy u Petera Matthiessena, w pracy będącej pokłosiem podróży z Sudanu przez Ugandę do Kenii i Tanzanii, którą ten amerykański przyrodnik i pisarz odbył w 1972 roku: „po kilku pobytach w Afryce, przeczytawszy wiele i wysłuchawszy jeszcze więcej, wiedziałem mniej niż kiedykolwiek o prawdziwej naturze Afrykanów”¹⁸. Matthiessen przytacza również fragment listu od znajomego, Petera Enderleina, przebywającego od dłuższego czasu w buszu, w kraju Hadza:

Myślę, że jeżeli pobędziesz tu dwa tygodnie, uzyskasz dobry wgląd w dolinę i jej tajemnice; jeśli zostaniesz dłużej, możesz skończyć jak ja, to znaczy nic nie będziesz wiedział. Wydaje się, że im więcej czasu człowiek spędza w jakimś miejscu, tym mniej ma na jego temat do powiedzenia...¹⁹

Kydryński, jakby świadom istnienia podobnej prawidłowości, po napisaniu książki *Chwila przed zmierzchem*, przystępując do opisu swoich kolejnych spotkań z Czarnym Lądem wybiera już krótkie formy (artykuły, reportaże itp.). Jego pewność siebie jako interpretatora, nieustraszonego podróżnika, znawcy Czarnego Łądu (budowana przede wszystkim na: „widziałem”, „byłem”), zdaje się wprost proporcjonalnie maleć do ilości przedsięwziętych wypraw. Staje się bardziej powściągliwy, by nie powiedzieć lakoniczny, oszczędnie szafuje słowem. Spotyka się z ludźmi, opowiada raczej niż zapisuje, pokazuje slajdy. Słowa ustąpiły fotografiom. Pasja podróżnicza sprzęgła się więc u Kydryńskiego z pasją fotograficzną – na tyle, że istotnym stało się pytanie: „co jest ważniejsze: zdjęcie czy podpis?”²⁰. Zaczyna tkać swe opowieści ze świata bazując przede wszystkim na obrazie: tekst przestaje dominować, choć wciąż pozostaje istotnym elementem podróżniczej relacji.

Fotografowania uczył się Kydryński od Tomasza Tomaszewskiego, który też pomógł mu później przy realizacji autorskiej książki fotograficznej *Pod słońce*. Album,

¹⁷ T. H. Eriksen: *Tyrania chwili*. PIW, Warszawa 2003, s.210.

¹⁸ P. Matthiessen: *Drzewo, na którym narodził się człowiek*. Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2002, s.45.

¹⁹ Ibidem, s.259-260.

²⁰ Tomasz Tomaszewski. [W:] Tomasz Raczek: *Karuzela z herosami. Męski świat w 57 odsłonach*. Instytut Wydawniczy Latarnik, Michałów – Grabina 2004, s.384.



Marcin Kydryński nad jeziorem Bunjonji. Granica Ugandy, Ruandy i Zairu. Fot. M. Meller. Wykorzystano zdjęcie z książki Marcina Kydryńskiego: *Chwila przed zmierzchem*. Prószyński i S-ka, Warszawa 1995, s.65.



Chwila przed zmierzchem... Fot. K. Karlińska-Kubik. Wykorzystano zdjęcie z książki Krystyny Karlińskiej-Kubik: *Szeptem o Afryce...* Wydawnictwo Bosz, 2004 [album, strony nie numerowane].

wydany w 1999 roku, zawiera: zdjęcia przywiezione z Bangladeszu, Indochin (Kambodża, Laos, Wietnam), Tajlandii, Indii; zdjęcia zrobione w czasie rejsu po Zatoce Meksykańskiej, Morzu Karaibskim i Oceanie Atlantyckim (Antyle Holenderskie, Wyspy Dziewicze Stanów Zjednoczonych czy Wyspy Bahama); kilka zdjęć polskich (z pielgrzymek do Częstochowy, Lednicy, Zakopanego); wreszcie – najliczniejsze – zdjęcia afrykańskie. Etiopia (Bahir Dar nad jeziorem Tana, święte miasta Aksum i Lalibela); Mali (stołeczne Bamako; Ségou nad Nigrem, wielką, leniwą rzeką Afryki, wracającą „nieomal do własnego ogona, jak monstrualny pyton”²¹; Djenné ze słynnym meczetem; owiane legendą Timbuktu); wreszcie Sudan, Zimbabwe, Botswana, Kongo i Tanzania z unikalnymi rezerwatami przyrody. Zamieszczone w *Pod słońce* zdjęcia afrykańskie powstawały w latach 1994 – 1998, w czasie licznych wypraw Kydryńskiego po Czarnym Lądzie. Choć w przedmowie do książki Tomaszewski pisze, że zdjęcia Kydryńskiego „wiele komunikują i wiele opowiadają”, zawierają „mnogość znaczeń oraz planów”²², że magia życia ulotnych chwil im nie umyka, sam autor dostrzega ułomność fotografii, w ramach których nie sposób zmieścić wielości spojrzeń i perspektyw; jednookie fotografie „uśmiercają zamiast przenosić do wieczności”²³, unicestwiają aurę mijania zamiast chwycić efemeryczne drobiny czasu w ich drganiu.

Chcąc utrwalić mijającą chwilę naciskamy spust aparatu. Na jedną ośmiotysięczną część sekundy, czy też jej część piętnastą, to już bez znaczenia, zapamiętujemy nasze jedno spojrzenie. Tę jedyną perspektywę, ten cień i to światło. Z rozpaczą zauważamy później, że nie, to nie tak było. Pokazując zdjęcia z wakacji, mówimy: „one nie oddają...”, wyjmując fotografię ukochanej dziewczyny, dodajemy: „w rzeczywistości ona...”²⁴

Ukochana Afryka – przyznaje Kydryński – pomimo niezliczonych prób złamania jej kodów, „pozostała najbardziej nieprzenikalna”²⁵. Dlatego, że niechętnie dopuszcza do siebie obcych. Nie przyjmuje roli cierpliwego tłumacza. Obojętna wobec tez i hipotez przyjezdnych, nie daje się wypełnić ich „rozumieniem”. W rozmowie z Aloszą, Iwan Karamazow stwierdza: „chodzi mi tylko o fakty. Dawno już postanowiłem nie rozumieć. Jeśli zechcę coś zrozumieć, to od razu tym samym zmienię fakty”²⁶. Rozumienie, rozpoznanie, przychodzi wraz z przetworzeniem danych, jest tego opracowania efektem;

²¹ „Podróże” nr 10 (100) 2006, s.29.

²² T. Tomaszewski: *Przedmowa*. [W:] M. Kydryński: *Pod słońce*. Wydawnictwo Książkowe TWÓJ STYL, Warszawa 1999, s.9.

²³ M. Kydryński: *Pod słońce*, op. cit., s.12.

²⁴ Ibidem, s.11.

²⁵ „Viva!”, op. cit., s.8.

²⁶ F. Dostojewski: *Bracia Karamazow*. Wydawnictwo Puls, Londyn 1993, t.1, s.275.

polega na uświadomieniu sobie zjawisk i na ich nazwaniu, terminologicznym okiełznaniu, interpretacyjnym umiejscowieniu (zakończonym powodzeniem, gdy zdarzenia gładko przywierają do etykietek). Rozumienie jest więc odejściem (niewątpliwie koniecznym) od faktów. Już sam proces zbierania danych, nie mówiąc o procesie przetwarzania, wymaga czasu. Interpretacja wymaga czasu. Gdy nie ma czasu, pozostają nagie fakty. Gdy jest czas na ich opracowanie, istnieje niebezpieczeństwo, że tym, co pozostanie, będą jedynie komentarze do faktów, nie fakty²⁷. Konieczność interpretacyjnej ingerencji, krytycznego uporządkowania informacji pojawia się wtedy, gdy mamy do czynienia z ich nadmiarem. Im dłuższa podróż, tym cięższy bagaż danych; a tego pęczniejącego z tygodnia na tydzień materiału nie sposób udźwignąć, ogarnąć, bez uszczerbku na rozumieniu, bez groźby ugrzęźnięcia w końcu w dygresjach i szczegółach (najęcie tragarzy nie wchodzi w grę). I w tym sensie, czas sprzyja raczej dezorientacji, zagubieniu poznawczemu niż zdobywaniu wiedzy. Trudno podróżnikowi nie ulec pasji zbierackiej, w której raczej o ilość eksponatów chodzi, niż o wartość, przejrzystość i badawczą zasadność kolekcji. Nadmiar danych można okiełznać poprzez klasyfikację, kompresującą syntezę, ale przede wszystkim dokonując eliminacji: „Trzeba ograniczyć swoje informacje ze względu na swą wiedzę”²⁸. Kydryński z powodzeniem opiera się skrupulatnemu gromadzeniu. Nie jest typem podróżnika – pedanta, z pretensją zdawania kompletnych, wyczerpujących relacji. Nie ma również ambicji encyklopedycznych. Jego sakwojaż, choć wypełniony po brzegi, pozwala się lekko nieść swobodnemu nurtowi interpretacji *post factum*, przeprowadzać przez meandry wnioskowania; i nie obciąża pamięci. Zawartość, po powrocie do Polski, nadal pozostaje czytelna, nie traci swojej wagi, znaczenia; można ogarnąć ją retrospektywnym spojrzeniem, nie uciekając się do lup, lornetek, teleskopów (czy różowych okularów). W sakwojażu Kydryńskiego znajdujemy okruchy zdarzeń, zdjęcia, wspomnienia miejsc, ludzi, zapachów i smaków, chwile przeżytego bólu, radości, strachu, zachwyty. Podróżnik sugeruje, iż czytelnik jego książki spodziewać się może raczej zbioru luźnych, eseizujących obrazów, sygnowanych wyraźnie nazwiskiem autora, raczej zbioru nie wykazującego zbytniej dbałości o zachowanie narracyjnej linii ciągłej, aniżeli koronkowej pracy obiektywnego, zdyscyplinowanego badacza²⁹.

²⁷ Człowiek gorliwie relacjonujący (opisujący) wydarzenia, w których brał udział, z czasem pamięta jedynie swoje opowiadanie (nie owe wydarzenia). Słowa cementują wspomnienia. Tak, że te ostatnie często toną pod tych pierwszych ciężarem.

²⁸ T. H. Eriksen: *Tyrania...*, op. cit., s.209.

²⁹ M. Kydryński: *Chwila...*, op. cit., s.10.

Ta luźna forma, brak precyzji, niefrasobliwe traktowanie chronologii, dostrzegalne w opisie uzależnienie czasu od subiektywnego doświadczenia i zgoda, by jego upływ był regulowany przez wydarzenia (po kilkustronicowym opisie jednej godziny, tydzień zamknięty zostaje w kilku zdaniach)³⁰ – wszystkie te (niezbyt wysublimowane) zabiegi literackie, ten właśnie sposób opisu zdaje się najlepiej oddawać, „tłumaczyć” czas spędzony w Afryce. Spędzony, przeżyty-odczuty. *Chwila przed zmierzchem*, i jako tekst literacki o określonej formie, znamionnym tytule, i jako (uwięziona w tekście, w formie) opowieść o Afryce, podejmuje chętnie temat czasu. Jej autor znajduje w odmiennym kontekście kulturowym Czarnego Łądu nową, inspirującą płaszczyznę dla potyczek myślowych z Chronosem. Z racji swego usytuowania, Afryka pozostaje odległą, nieredukowalnie obcą z tym swoim temperamentem południowca, a jednocześnie wydaje się bliższa niż którakolwiek z innych, równie odległych krain. Właśnie dlatego, że jej mieszkańcy dysponują tym samym czasem, co krajanie Kydryńskiego. I tu, i tam, ta sama chwila przed zmierzchem pokonuje wąską gardziel klepsydry, by kolejnego dnia znów rozpocząć swą powolną wędrówkę ku zmierzchowi, ku „minęłam”. Czas Afryki i czas Polski jest czasem tej samej długości geograficznej³¹.

Każdy inny kontynent jest dalszy, jest mniej realny. Zmienne strefy czasowe czynią z Ameryki czy Dalekiego Wschodu obcy świat, który oddycha w rytmie sprzecznym z naszym organizmem. My żyjemy w czasie, jaki dla Japończyka już się skończył, a dla Nowojorczyka jest wciąż jeszcze przyszłością. Z Afryką rzecz wygląda inaczej. Przyładek Dobrej Nadziei znajduje się pewnie gdzieś na długości Wrocławia. Świt na Zanzibarze z konturem maleńkiej dziewczynki zbierającej wodorosty to ten sam świt, który trzeźwi mnie każdego dnia. Czas i puls Afryki jest wspólny z naszym. Nawet czas popołudniowej sudańskiej herbaty³².

³⁰ „W Afryce (...) czasu nie odmierzają wskazówki zegara, ale wydarzenia. Jeśli nic się nie dzieje, to czas nie istnieje – po prostu zatrzymał się i stoi w miejscu... Jeśli powiem, że przyjdę, to przyjdę na pewno ale nie wiadomo kiedy: może rano, może następnego dnia, gdy słońce się pochyli... Pytanie, o której odjeżdża pociąg, jest bez sensu. Pociąg odjedzie, gdy zbiorą się pasażerowie... Gdy pytam, która godzina, nikt nie patrzy tu na zegarek, bo i zegarków nie było wtedy wiele... patrzy się na słońce” – stwierdza Elżbieta Huggler, Polka, bohaterka fabularyzowanej biografii pióra Konarzewskiej. Huggler, opuściwszy na początku lat 70-tych kraj rodzinny, spędziła w Afryce blisko dziesięć lat u boku swego czarnoskórego męża [W. Konarzewska: *Inna wśród innych*. TWÓJ STYL Wydawnictwo Książkowe, Warszawa 2006, s.148]. Eriksen w swej *Tyranii chwili* opowiada, że „jeśli podróżnik albo etnograf, przebywając w afrykańskiej wiosce, zapyta, kiedy dane wydarzenie nastąpi, odpowiedź może brzmieć: «Gdy wszystko będzie gotowe». A więc nie «za piętnaście piąta»” [T. H. Eriksen: *Tyrania...*, op. cit., s.61], gdyż tam „to nie presja zegara ustala porządek wszelkich czynności, ale właśnie czynności ustalają organizację czasu” [Ibidem, s.221].

³¹ Rozmiary Czarnego Łądu są imponujące. Dość wspomnieć, że powierzchnia tego kontynentu jest nieomalże sto razy większa od powierzchni Polski. Kształt wydłużonej gruszki sprawia jednak, że Afryka budzi się do życia wraz z mieszkańcami Europy Środkowej. Rozciągłość równoleżnikowa pomiędzy Przyłądkiem Zielonym na zachodnim skraju Afryki a przyłądkiem Hafun na Wschodzie wynosi mniej więcej 7,5 tys. kilometrów. Stąd też pewne różnice, „przesunięcia” w czasie występują, ale nie mają większego znaczenia, są naprawdę niewielkie (około 3 godzin).

³² M. Kydryński: *Chwila...*, op. cit., s.8.

A jednak ten czas, „wspólny z naszym”, na Czarnym Łądzie „funkcjonuje inaczej niż gdziekolwiek indziej na świecie”³³. Zupełnie inaczej. I doświadczenie owej różnicy wydaje się być dla Kydryńskiego szczególnie cenne. Żyjąc w świecie, w którym operuje się przede wszystkim czasem „monochronicznym” (akcentującym „plany, segmentację i dokładność”³⁴), staje się tego systemu mniej lub bardziej świadomym, mimowolnym wyznawcą, by nie powiedzieć niewolnikiem. Każde spotkanie z kulturami polichronicznymi (a do takich niewątpliwie należą kultury afrykańskie), każde zetknięcie się z zupełnie odmiennym sposobem użytkowania czasu budzi frustrację.

Dla ludzi operujących czasem M, wychowanych w tradycji północnoeuropejskiej, czas ma charakter linearny i podzielony jest na odcinki niczym droga lub wstęga wybiegająca w przyszłość i cofająca się w przeszłość. Jest także czasem namacalnym: mówią o nim jako o zaoszczędzonym, spędzonym, zmarnowanym, straconym, nadrobionym, przyspieszonym, opóźnionym, wlokącym się lub uciekającym. (...) Harmonogramy opracowane na podstawie czasu M używane są jako systemy klasyfikacyjne porządkujące życie. Wszelkie ważne działania, z wyjątkiem narodzin i śmierci, podlegają planowaniu. (...) W pewnym sensie czas M jest jak zamknięty pokój, który zapewnia intymność³⁵.

Z kolei czas polichroniczny (czas P) przyrównać można do otwartego, ludnego, ruchliwego i rozkrzyczanego targowiska, na którym panuje rozgardiasz, nieład, niebывały zamęt. Ludzie polichroniczni nie dzielą entuzjazmu użytkowników czasu M, z jakim ci ostatni podchodzą do drzwi, ścian, przepierzeń czy zasłon. „Prawie nigdy nie są sami, nawet we własnym domu”³⁶, „są skłonni angażować się w znaczną liczbę różnych kontaktów z różnymi ludźmi w tym samym czasie”³⁷. W pozbawionej wszelkich przegród otwartej przestrzeni nie można się zaszyć, zgubić (stać niewidzialnym); nie sposób „uprzytulnić” sobie pobytu kameralnym spotkaniem, „uprzytulnić” czasu intymną pauzą. W świecie, gdzie każda sprawa załatwiana jest publicznie, jedyną możliwą samotnością jest samotność w tłumie. Kydryński, w czasie swojej półrocznej podróży, nie raz narzekał na brak prywatności. Elżbieta Huggler wspomina trudne lata w Kamerunie, życie z niebывale liczną rodziną męża: „Brak intymności, życie w tłumie doprowadzały mnie do stanów schizofrenicznych; ciągle się bałam, nadśluchiwałam, nigdy nie czułam się u siebie”³⁸. Czas P jest poza tym czasem nielinearnym:

³³ Ibidem, s.35.

³⁴ E. T. Hall: *Poza kulturą*. PWN, Warszawa 2001, s.26.

³⁵ Ibidem, s.28.

³⁶ Ibidem, s.30.

³⁷ Ibidem, s.151.

³⁸ W. Konarzewska: *Inna...*, op. cit., s.169.

traktuje się go raczej jako punkt niż taśmę lub drogę (...) wszystko jest w stanie ruchu. Jak się wydaje, nic nie jest solidne i stałe, szczególnie plany na przyszłość. (...) Wszystko zdarza się równocześnie³⁹.

Jednak przy pomocy kategorii Halla nie sposób ująć i wytłumaczyć dzisiejszego świata, nękanego tyranią chwili. Współczesne społeczeństwa zachodnie, w toku głębokich i szybkich przemian kulturowych (związanych przede wszystkim z nowymi technologiami mającymi zaoszczędzić wciąż kurczący się czas) zatraciły swoją monochroniczność. Czas się kurczy wprost proporcjonalnie do przyspieszenia. Niegdyś luźno rozplanowany czas linearny, uległ pod wpływem dążeń zmierzających ku większej efektywności i wydajności takiemu zagęszczeniu, iż nie ma już w nim luk, przerw: „Coraz więcej wciska się w każdą wolną chwilę, wypełniają się ostatnie szczeliny”⁴⁰. A gdy brakuje wolnego czasu, dochodzi do kompresowania i (pionowego) spiętrzania „w coraz krótszych odcinkach czasu”⁴¹ czynności, zajęć itp. „Coraz więcej elementów rzeczywistości jest raczej na sobie spiętrzonych niż poukładanych w linearne sekwencje”⁴². W efekcie pokawałkowania, wielokrotnego dzielenia, czas znika; pozostają przeciążone, nieruchawe chwile.

Kiedy czas podzielony zostaje na odpowiednio małe kawałki, w końcu przestaje istnieć jako ciągłość⁴³,

przestaje istnieć jako trwanie (co zakłada, że wszelkie wydarzenia zajmują pewien czas), ale nadal istnieje jako chwile, które zaraz ustąpią miejsca kolejnym chwilom⁴⁴.

Afryka jest dla Kydryńskiego formą ucieczki, ucieczki od czasu płynącego zbyt szybko, za którym nie nadąża. To w Afryce szuka oparcia, stałego punktu odniesienia, od niej oczekuje ciągłości.

Uciekałem do Afryki od rozmaitych spraw. Wracalem pod Kilimandżaro i prawie wszystko było takie samo, jak wtedy, gdy byłem tam wcześniej. I było mi z tym dobrze. W odróżnieniu od Azji południowo-wschodniej, gdzie z roku na rok widziałem, jak rośnie Manhattan w każdej wiosce. Mieszkalem kiedyś na Zanzibarze, traktując go jako bazę, z której wyruszałem na wyprawy do innych krajów. W moim miejscu nie było prądu, bieżącej wody, chodziłem z lampą naftową po plaży, patrzyłem w gwiazdy. Wtedy czułem bardzo silny kontakt i związek emocjonalny z tym miejscem, z przeszłością. (...) Pewnego roku zastałem tam powstające z dnia na dzień hotele włoskie. Więcej już tam nie wróciłem⁴⁵.

³⁹ E. T. Hall: *Poza...*, op. cit., s.26.

⁴⁰ T. H. Eriksen: *Tyrania...*, op. cit., s.145.

⁴¹ Ibidem, s.155.

⁴² Ibidem, s.16.

⁴³ Ibidem, s.211.

⁴⁴ Ibidem, s.174-175.

⁴⁵ „Viva!”, op. cit., s.8 i 11.

Etiopia oglądana w 1998 roku nie przypomina tej sprzed czterech lat – zmieniła się. Już oswojona z obecnością Europejczyków, nie nosi broni, w jednej ręce dzierży rozmówki angielskie, na drugiej nosi zegarek (choć wciąż odmierzający czas etiopski). Tubylcy przystosowują swe miasta do światowych standardów.

Z jednej strony byłem szczęśliwy widząc ich nowe, asfaltowe drogi i klinikę, gdzie mogłem zrobić badanie krwi – a z drugiej – żał mi ich znikającej bezpowrotnie odrębności. Etiopia się otwiera. Jest bezpieczna, ale to już nie ta Etiopia. Z westchnieniem ulgi dotarłem do Aksum, gdzie wciąż elektryczność bywa tylko w dni parzyste, nieparzyste zaś oznaczają światło w sąsiedniej Adwie. Z uśmiechem odnalazłem pod żebrzem lufę kałasznikowa (...) To była „moja Etiopia”, wciąż jeszcze do odnalezienia tam właśnie czy w dalekich górskich wioskach lub w misterium afrykańskiej biurokracji⁴⁶.

Autor *C'hwili przed zmierzchem* ma świadomość, iż „Afryka zmienia się, jak wszystkie miejsca na ziemi (...), jednak jest w niej ciągłość”⁴⁷. Pozostawiona samej sobie, trwa bez przerw, bez dygresyjnych, zakłócających łagodny, niespieszny ruch spiętrzeń. „Tu czas płynie i zarazem stoi w wieczności”⁴⁸. Można nauczyć się go smakować.

I tak, mając nadzieję zasmakowania „powolności”, odkrycia rozkoszy czasu, który płynie powoli, Kydryński wyrusza na Czarny Łąd. Jest zmęczony życiem podług napiętych harmonogramów, życiem z kalendarzem w dłoni i zegarkiem na przegubie, życiem chorobliwie aktywnym, szybkim (do jakiego przyucza kultura Zachodu - kultura *instant*, ovladnięta obsesją szybkości). Człowiek kultury euroamerykańskiej podróżuje ekspresami, przesyłki pocztowe wysyła ekspresem, stołuje się w jadalniach oferujących *fast food*, a popijając kawę z ekspresu czytuje „Super Ekspres”. Inspirująca wieloznaczność i narzucająca się współczesnym obserwatorom, krytykom „ekspresowej rzeczywistości” aktualność słowa „instant” (ang. *instant* – ‘chwila; natychmiastowy; nie cierpiący zwłoki; przyrządzany na poczekaniu; rozpuszczalny; błyskawiczny’) sprawiła, że wielu z nich zaczęło posługiwać się nim jako metaforą, z powodzeniem – ich zdaniem – objaśniającą fenomen kultury, która popadła w ekstazę szybkości. W tekście Zbyszka Melonika czytamy:

Coraz częściej – diagnozując rzeczywistość społeczną końca wieku dwudziestego – wykorzystuje się metaforę „kultura typu instant”. Odnosi się ona do nawyku i konieczności życia w „natychmiastowości”. Symbolem tej kultury jest słynna triada „fast food, fast sex, fast car”. (...) „Fast car” to symbol kurczenia się czasu i przestrzeni (dzięki Concorde „natychmiast” jest się w

⁴⁶ M. Kydryński: *Pod słońce*, op. cit., s. 171-172.

⁴⁷ „Viva!”, op. cit., s. 8.

⁴⁸ W. Konarzewska: *Ima...*, op. cit., s. 6.

Nowym Jorku). Kultura typu instant cechuje się też „natychmiastowością” komunikacji: telefon komórkowy, faks, e-mail, czy stacja telewizyjna CNN⁴⁹.

Kydryński chętnie zawiesza na czas afrykańskich podróży nawyki, powściąga skłonność do gnania (*adagio* zastępuje *presto*) – zresztą zmiana tempa to nie kwestia wyboru; jest konieczna. By uczynić podróż znośną, udaną, możliwą, musi synchronizować swój wewnętrzny zegar z lokalnymi czasami odwiedzanych krajów, skoordynować swój krok z rytmem wybijanym przez tam-tamy. Wkraczając do świata czasu, któremu się nie śpieszy, z odrzutowca przesiada się na szybowiec, by w końcu zejść na ziemię i stać się biegaczem, piechurem. Zrazu pojawia się irytacja, zniecierpliwienie („charakterystyczny skutek uboczny tyranii chwili”), które „jest funkcją nagłych przejść między czasem szybkim a płynącym powoli”⁵⁰. Ale gdy tylko podróżnik uspokoi tętno, gdy tylko udaje mu się przywrócić pierwotny rytm, odczuwa ulgę i odzyskuje utraconą świadomość czasu:

Człowiek pochylony nad motocyklem (...) jest wyrwany z ciągłości czasu; jest poza czasem; mówiąc inaczej, jest w stanie ekstazy (...) W przeciwieństwie do motocyklisty biegacz jest zawsze obecny w swym ciele, musi wciąż myśleć o odciskach, o zadyszce; kiedy biegnie, czuje swój ciężar, swój wiek, bardziej niż kiedykolwiek świadomy siebie samego i czasu swojego życia⁵¹.

Podróż umożliwia przejście od sztywnego, dokładnie wymierzonego czasu zegarowego do czasu elastycznych interwałów, do czasu doświadczanego, płynącego ze zmienną prędkością. Pozwala uniknąć powtórzeń. Ciasna obręcz cyklu otwiera się, a uwolniony czas rozpoczyna swój rejs, wypływa na szerokie wody. Staje się szerokim gościńcem, prowadzącym ku nieznanemu, ku niezaplanowanemu, ku nieprzewidywalnemu.

W podróży czas pozwala się smakować, zdejmuje nogę z gazu. Nie dyscyplinowany tykaniem zegarów, dobrowolnie oddaje ster zdarzeniom, które sprawiają, że ten zaczyna pęcznieć. Kydryński mówi, iż ruch czasu da się regulować, że można inicjować, wywoływać jego przypiływy i odpływy.

Czas znienawidzony w każdej innej sytuacji, w naszej wyprawie zawsze okazywał się sprzymierzeńcem. To mógł być jeden z powodów mojego wyjazdu. Czas, dla którego nigdy nie byłem partnerem do gry. Wśród jego ulubionych forteli znajdowała się umiejętność istnienia w formie kręgu. Czas co dnia pojawiał się przede mną jak kragły cyferblat tego samego zegara. Bawił

⁴⁹ Z. Melonik: *Kultura instant: paradoksy pop-tożsamości*. [W:] *Edukacja w czasach popkultury*. Pod red. W. Burszty, A. de Tchorzewskiego. Wydawnictwo Akademii Bydgoskiej im. Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2002, s. 14.

⁵⁰ T. H. Eriksen: *Tyrania...*, op. cit., s. 204.

⁵¹ M. Kundera: *Powolność*. PIW, Warszawa 1997, s. 5.

się powtarzalnością wszystkiego i z przyjemnością wprowadzał w swój gabinet luster. Tak turlały się jedno za drugim identyczne kółeczka dni. W podróży było inaczej. Postrzegałem czas po raz pierwszy jako linię prostą. Jak w wykresie elektrokardiogramu zdobiły ją coraz to wykintniejsze esy-floresy. Noc nie zawsze oznaczała sen. Znaczenie częściej wędrowanie, uciążliwe za dnia z powodu upału. Trudno było przewidzieć moment i miejsce, w którym przyjdzie nam odpocząć. Jedliśmy wtedy, kiedy było coś do zjedzenia, nie poddając się rutynie codziennych śniadań i obiadów. Nieprzewidywalność każdej następnej godziny jest fascynująca. Wstając przed świtem, ulegaliśmy mirażowi dwóch różnych nocy, podczas kiedy w rzeczywistości miniony zmierzch i następujący po nim świt były bliźniaczymi fazami jednego Księżyca. Wieczna zmienność obrazów przyrody i ludzkich twarzy stwarza cudowne złudzenie intensywności przeżywania. To nagromadzenie wrażeń czyniło czas elastycznym⁵².

Czas sprzyja podróżnikom. „Wydaje mi się, że wszyscy, którzy całe życie są w ruchu, w podróży, ci bez domów i rodzin, prowadzą swoją grę z czasem”⁵³. Nie są więźniami żelaznego uścisku cyrkulującego Chronosa, wykrzykującymi bezradnie „pas!”.

Nie tylko podróżowanie daje Kydryńskiemu możliwość podjęcia partnerskich negocjacji z czasem (typ: wygrana – wygrana), podjęcia z nieubłagany Chronosem dyplomatycznej rozgrywki (w podróży dochodzi do świadomego i radosnego zespolenia wolności z koniecznością). Fotografowanie, któremu autor *Pod słońce* oddaje się z pasją, wiąże się nie tyle z pragnieniem utrwalenia zobaczonego, zachowania w stanie nienaruszonym, pierwotnym odsłonu świata, ile jest raczej „próbą zapamiętania własnego czasu, zamknięciem w prostokąt kadru wspomnienia o własnym widzeniu”⁵⁴. Zdjęcia to „rozpaczliwe pragnienie nieśmiertelności własnych źrenic”⁵⁵, są więc przede wszystkim autoportretami fotografa – nie portretami fotografowanych.

Powolny, kołyszający chód Afryki rozkochał w sobie Kydryńskiego. Na pytanie Kundery:

Dlaczego zniknęła przyjemność powolności? Ach, gdzież są niegdysiejsi włóczędzy? Gdzież są owi niespieszni bohaterowie ludowych pieśni, łaziki wędrujący od jednego młyna do drugiego i śpiący pod gołym niebem?⁵⁶,

autor *Chwili przed zmierzchem* odpowiedziałby pewnie: „W Afryce, w Afryce...”.

⁵² M. Kydryński: *Chwila...*, op. cit., s.176 – 177.

⁵³ Ibidem, s. 177.

⁵⁴ M. Kydryński: *Pod słońce*, op. cit., s.106.

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ M. Kundera: *Powolność*, op. cit., s.6.

Swoje i obce. Różne spojrzenia na kulturę materialną Afryki

Zegarek pochodzący z wraku rozbitego samolotu w rękach Pigmejów lub Buszmenów nie jest przejawem kultury znalazców, którzy nie mają potrzeby precyzyjnego mierzenia czasu ani umiejętności wytwarzania i posługiwania się zegarkiem jako czasomierzem. Dla pierwotnych znalazców jest to tylko błyskotka – nie zegarek, tak jak, odwrotnie, talizman czy rytualna maska zdobiąca kolekcje europejskiego turysty są już „eksponatami”, a nie obiektami kultury nowego posiadacza¹.

Zygmunt Komorowski

Postęp to pociąg (...). Czasem jedzie szybko, kiedy indziej się wykoleja².

Lorna Landvik

Bardzo zróżnicowana wewnętrznie kultura kontynentu afrykańskiego uwięziona jest w różnym tworzywie. Autorzy relacji podróżując po Afryce zapoznają się między innymi z materialnymi warunkami bytowania mieszkańców kontynentu, z infrastrukturą. Przemieszczając się doświadczają dróg, korzystają z różnych środków komunikacji.

Afryka odsłania przed nimi swą wewnętrzną kontrastowość. Podróżując po Czarnym Lądzie dostrzegają, iż na jego rozległym terytorium współistnieją odrębne światy – „to istny ocean, osobna planeta, różnorodny, przebogaty kosmos”³, którego przestrzeń – jedynie nominalnie – konturuje słowo: „Afryka” (to określenie wydaje się mieć jedynie geograficzne uzasadnienie – kontynent afrykański „jest jak gdyby gigantyczną wyspą”⁴, wzniesioną ponad powierzchnię otaczających ją dookoła wód morskich i oceanicznych, ale i „wyspą” metaforyczną, wyróżniającą się spośród odmiennego otoczenia).

Mając dane w bezpośrednim doświadczeniu rzeczy (stające się przedmiotem percepcji zmysłowej, przedmiotem oglądu, dotyku) podróżujący po Afryce mają szansę – za ich pomocą – odczytywać, zakłète w tych przedmiotach, zaszyfrowane kody kulturowe. Sienkiewicz zdaje się ślizgać po ich powierzchni, po ich „egzotycznych wyglądach” – interesuje go wartość artystyczna–kolekcjonerska przedmiotów codziennego użytku,

¹ Z. Komorowski: *Kultury Czarnej Afryki*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1994, s.6.

² L. Landvik: *Wieczór Polkowy w Tall Pine*. Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2003, s.33.

³ R. Kapuściński: *Heban*. „Czytelnik”, Warszawa 1998, s.5.

⁴ S. Wilkosz: *Wszystko o Afryce*. „Nasza Księgarnia”, Warszawa 1982, s.9.

strojów, broni (przybiera pozę wybrednego kupca – Afryka jest bazarem, targowiskiem oferującym interesujące towary). Pisarz należy do podróżników ze sprecyzowanymi oczekiwaniami – jako „klient” afrykańskiego targowiska różności zachowuje daleko idącą rezerwę w stosunku do serwowanego *menu*. On sam decyduje, co się znajdzie w pamiątkowym kufrze, on sam określa warunki kupna (nie negocjuje, tylko narzuca). Niezadowolony z oferty przekupniów przynoszących do zanzibarskiego szpitala, w którym leżał, „rozmaita okazy (...) przepyszne noże, włócznie i tarcze ze skóry hipopotama”, nie waha się „zrzucić ich ze schodów” wraz z towarami; swoją zapalczywość tłumaczy „chorobliwym zniecierpliwieniem”, spowodowanym febrą⁵. Poza tym jego wyobrażenie o afrykańskiej kulturze materialnej bazuje na tym, czego w niej brak. Pisarz określa odmienność warunków słowem „brak”, „niedostatek” – i tak, na płaszczyźnie materialnej, kultury afrykańskie stają się dla niego jedynie niedoskonałą, karłowatą wariacją tematu, jakim jest cywilizacja europejska. Sienkiewicz, jeszcze przed wyruszeniem do Afryki – podpisawszy umowę z redakcją „Słowa” dotyczącą przesyłania listów z podróży – o swoich obowiązkach reporterskich na terytorium Czarnego Łądu pisze pełen wątpliwości: „niepodobieństwem jest nie tylko pisać, ale obrabiać artystycznie rzecz w lesie, na ziemi, bez [podkreśl. moje – H.W.] krzesła, stołu, dachu etc.”⁶. Warsztat pracy, nie wyposażony według standardów europejskich, nie może zapewnić komfortu twórcy. W Afryce pisarz spodziewa się „zgrzebności”, „siermiężności” – zakłada braki, niedostatki. Opuszczając już brzegi afrykańskie na pokładzie francuskiego statku „Pei-Ho” dzieli się refleksją:

Po długim pobycie w Zanzibarze i na stałym lądzie, ów komfort europejski, zwierciadła, złocenia, aksamity, wygoleni stewardowie we frakach i białych krawatach, czynią prawie onieśmiałające wrażenie. Taka to pełnia cywilizacji, tak się od tego odwykło, tak się przywykło do nagich czarnych skór i prostackiego życia!⁷.

Afrykański „brak” to nagość – ta dosłowna, oznaczająca brak ubrania na ciałach ludności miejscowej („Ciepłe słońce nie wymagało ani murów, ani ubrań”⁸); „nagość” warunków zewnętrznych nie zapewniających wygody (prymitywne sprzęty bez dodatków, upiększeń; krajobrazy nie wyposażone – nie uzbrojone):

⁵ H. Sienkiewicz: *Listy z Afryki*. [W:] *Pisma Henryka Sienkiewicza. Tom XXX. Listy z Afryki*. Nakład Gebethnera i Wolffa, Warszawa, wydanie piąte, s.317-318.

⁶ H. Sienkiewicz: *Listy do Mścislawa Godlewskiego (1878 – 1904)*. Zakład im. Ossolińskich, Wrocław 1956, s.144.

⁷ H. Sienkiewicz: *Listy z Afryki*, op. cit., s.322.

⁸ W. Korabiewicz: *Gdzie słoń a gdzie Polska*. Wydawnictwo Ministerstwa Obrony MON, Warszawa 1980, s.7.

Najbardziej charakterystyczny i różniący od Europy jest całkowity brak *uzbrojenia* terenu. Nie widać: słupów, linii elektrycznych, rurociągów, kolei, asfaltu, drutów i innego żelastwa, którego pełno w Europie. Nawet wioski nie odstają od otoczenia, bo większość domów zbudowana jest z cegieł barwy ziemi, a rzadko który ma tynk czy blachę na dachu⁹.

Wreszcie „nagość” odczuwana w zetknięciu „z pierwotnymi ludźmi, których namiętności nie są spowite w konwencyonalne powijaki”¹⁰ – ten rodzaj „nagości” jest dla Sienkiewicza szczególnie nęcący. Wiąże się z nagością ciał. Afryka to terytorium, na którym przestają obowiązywać europejskie konwenanse, reguły, normy – sztywny gorset własnej kultury można rozluźnić. Trzeba rozluźnić – pisze Kapuściński – a właściwie zrzucić z siebie:

Ilećroć znajdę się w takich skrajnych temperaturach (upału, zimna), myślę o ścisłym związku między klimatem a moralnością. Przy 60 stopniach wszyscy chodzilibyśmy nago bez żadnej żenady!¹¹

Sienkiewiczowi nie udaje się uciec od tego, o czym pisze Stefan Wilkosz, od pochopnego wnioskowania i oceniania, gdy „prostotę bierzemy za prostactwo (...) a folklor za jedyną wartość kultury murzyńskiej”¹². Jednocześnie, gdy Afryka przybiera formy, barwy, faktury rodem z Europy, gdy nieudolnie zaczyna posługiwać się europejskimi rekwizytami, reperować nimi, łątać własny, ubogi pejzaż życia codziennego, Sienkiewicz nie kryje rozczarowania – oczekuje egzotycznych wrażeń zmysłowych, „afrykańskiego kolorytu”¹³ – malowniczego „braku”. „Podczas gdy chaty kryte strzechą są «malownicze i rustykalne», pokryte blachą są «slumsami»”¹⁴. Wędrując po dzielnicach murzyńskich w Zanzibarze, pisarz czuje się zawiedziony, już wówczas spostrzegając, że, jak to ujął Nigel Barley, „ceramika nie kwitnie. Naczynia z czerwonej gliny pozbawione są wszelkich ozdób. Pierwotne narzędzia zwykłego użytku zostały zarzucone i zastąpione przez europejskie”¹⁵.

Brandysa interesuje afrykańska kultura przedmiotowa, sfera wytworów o charakterze materialnym – jest świadomy jej związków ze sferą behawioralną, aksjonormatywną; każdy przedmiot skrywa jakąś historię, opowiada o Afryce. W Chartumie Brandys z panem Biegankiem odwiedzają tamtejsze muzeum, mając za

⁹ R. Wieczorek: *Listy z serca Afryki*. Wydawnictwo GŁOS OJCA PIO, Kraków 2002, s.30.

¹⁰ Ibidem, s.200.

¹¹ R. Kapuściński: *Lapidaria*. „Czytelnik”, Warszawa 2005, s.257.

¹² S. Wilkosz: *Wszystko o Afryce*, op. cit., s.8.

¹³ H. Sienkiewicz: *Listy z Afryki*, op. cit., s.195.

¹⁴ N. Barley: *Niewinny antropolog. Notatki z glinianej chatki*. Prószyński i S-ka, Warszawa 1997, s.29.

¹⁵ Ibidem, s.102.

przewodnika młodego studenta, Sudańczyka. Student pokazuje im dzidę myśliwską, święty, czarodziejski przedmiot Dinków i opowiada jej historię – znaleziona przed wielu laty w lesie, została uznana przez czarowników plemienia za przedmiot o boskich właściwościach; oddawano jej cześć:

Trwało tak przez wiele lat. Ale w ostatnich czasach dzida Lirpiou zmieniła się z «dobrego Mzimu» w «złe Mzimu» i poczęła się gwałtownie sprzeciwiać wszelkim postępowym zmianom w życiu Dinków. Ustami opiekujących się nią czarowników święta dzida protestowała przeciwko odsyłaniu do szpitali chorych Dinków i poleciła ich leczyć za pomocą starych zabobonów. Buntowała się przeciwko kontroli sanitarnej bydła, nie zgadzała się na budowę nowych dróg ani na tworzenie nowych szkół. Później skierowała swe ostrze przeciwko postępowym działaczom plemienia. Na koniec doszło do tego, że z rozkazu «złego Mzimu» grupa fanatyków zamordowała jednego z najbardziej wykształconych Dinków. Wtedy wdały się w tę sprawę wyższe władze. Dwidę odebrano jej opiekunom i odesłano do muzeum w Chartumie¹⁶.

Opowieść studenta (pochodzącego ze szczepu Dinka) ukazuje ścisły, nierozzerwalny związek sfery materialnej z tak zwaną sferą duchową kultury. Z pojedynczego przedmiotu – nie wyrwanego z kontekstu – można wyprowadzić wnioski natury ogólnej. Wyjście poza obręb materialności przedmiotu jest możliwe – wystarczy dotrzeć do ukrytej w nim historii (poznać „język”, którym opowiada). Jak zauważa Ewa Nowicka,

afrykańska maska czy zawiniątko lecznicze Indian są czym innym dla zwiedzającego muzeum Europejczyka, a czym innym dla członka plemienia afrykańskiego czy Indianina; inny jest sens tych przedmiotów, inne reakcje i emocjonalne skojarzenia pojęciowe¹⁷.

Kydryńskiego afrykańskie realizacje materialne zdają zbytnio nie interesować, nie poświęca im w swojej relacji wiele miejsca, chyba że pozwalają otrzeć się o tajemnicę Czarnego Łądu, poczuć jego niepowtarzalną atmosferę, jeśli potęgują przeżycie *par excellence* afrykańskie – gdy stwarzają egzotyczną atmosferę; jeśli wreszcie za ich pośrednictwem można dotknąć, zrozumieć fenomen Afryki. Nad jeziorem Tana w Etiopii uwagę Kydryńskiego przykuwają mężczyźni wijący na brzegu „czołna z papirusu. Takie malownicze [podkreśl. moje – H.W.] kajaki, którymi przewozi się drewno i pożywienie”¹⁸. Podobne wrażenie czynią na Kydryńskim prymitywne statki wodne w Zanzibarze:

¹⁶ M. Brandys: *Śladami Stasia i Nel. Z panem Biegankiem w Abisynii*. Wydawnictwo Puls, Londyn 1993, s.156.

¹⁷ E. Nowicka: *Świat człowieka – świat kultury. Systematyczny wykład problemów antropologii kulturowej*. PWN, Warszawa 1997, s.69.

¹⁸ M. Kydryński: *Chwila przed zmierzchem*. Prószyński i S-ka, Warszawa 1995, s.88.

Stareńkie trimarany z wydrążonego smukłego pnia palmy, z poszarzałym od soli, malarsko podartym żaglem, o pięknych, milczących sternikach, skręcone powrozami z liści – kuszą zmysły silniej niż najpiękniejsze, luksusowe limuzyny. Popłynęliśmy zatem taką łodzią obejrzeć rafy Zanzibaru¹⁹.

A jaki jest fenomen Afryki? Zdaniem Kydryńskiego,

Afryka zostawiona Afrykanom już za pół wieku byłaby dziewiczą ziemią czekającą na ponowne odkrycie. Żadnej pomocy humanitarnej, żadnych europejskich lekarzy, żadnych białych inżynierów, żadnych importowanych produktów, żadnych inwestycji europejskich czy amerykańskich, żadnych kształconych na Zachodzie administratorów²⁰.

Na taką myśl naprowadza Kydryńskiego zaobserwowany w czasie wędrówek doraźny, tymczasowy charakter wszelkich realizacji materialnych; nerwowa, nadmierna eksploatacja urządzeń; ogólne wrażenie zużycia, „zmęczenia materii”.

Relacje Sienkiewicza i Brandysa zawierają obszerne opisy kultury materialnej zwiedzanych rejonów. Podróżnicy zwracają baczność uwagę na stroje, architekturę, przedmioty codziennego użytku. Tropią „afrykańskość” w wyglądach rzeczy, szukają na powierzchni – szukają cech zewnętrznych świadczących o przynależności percypowanej rzeczywistości do egzotycznego „czarnego” świata. Jednak Sienkiewicz w trakcie „ogłędzin” ma spojrzenie kupca i europocentryka, podczas gdy Brandys stara się ze swoich obserwacji, „spotkań” z afrykańską kulturą materialną czerpać wiedzę (możliwie dokładną, rzetelną) o Czarnym Lądzie; podobnie zresztą jak Kydryński, który z kolei najwięcej miejsca w *Chwili przed zmierzchem* poświęca samej czynności podróżowania, dając opis warunków jazdy różnymi środkami transportu.

Dowiadujemy się o fatalnym stanie dróg, lub wręcz o ich braku – podróżując po północnej Kenii Kydryński zauważa: „nie ma dróg. Jest wąski, kamienisty szlak w buszu”²¹. Wcześniej, przejeżdżając przez Al-Bajjudę, rozległą pustynię, stwierdza to samo: „żadnych dróg, tylko wydmy i nieskończone żwirowe płaszczyny”²². Podobnie, gdy jedzie autobusem z Wadi-Halfy do Karmy:

Nie było żadnej drogi. Kierowca po prostu szukał Krzyża Południa i jechał mniej więcej w tamtym kierunku. (...) Kamienie wprowadzały tę blaszankę [autobus – H.W.] w wibrację, która wbijała mi flaki w mózg²³.

¹⁹ Ibidem, s. 173.

²⁰ Ibidem, s. 192.

²¹ Ibidem, s. 101.

²² Ibidem, s. 48.

Dowiadujemy się, że Sudan dysponuje tylko jedną asfaltową drogą²⁴. Kydryński pisze o autobusach z dziurami w podwoziu²⁵, „bez szyb w oknach, o drewnianych siedzeniach”²⁶, przepełnionych do granic możliwości. Pisze o komunikacji miejskiej – furgonetkach, półciężarówkach (matatu „na dwadzieścia osób, grzmiące muzyką reggae, prowadzone przez kierowców psychopatów”²⁷), taksówkach, którymi w miejscowości Szaszemenne okazują się być „dwukółki zaprzężone w chude i zabiedzone szkapiny”²⁸, a w Kabale są to „stare, ciężkie chińskie rowery, każdy ze spoconym młodym człowiekiem na siodelku i miękkim bagażnikiem. Z przodu – ręcznie malowana plakietka «Taxi Special»”²⁹. Dowiadujemy się, jak wygląda podróż pierwszą klasą pociągiem z Nairobi do Mombasy:

Dotyk czystego, posłanego łóżka, elegancka zastawa stołowa i uprzejma obsługa (...) Druga klasa jest bardzo przyzwoita i również umożliwia swobodny sen w błogosławionej pozycji horyzontalnej. W trzeciej klasie tłok panuje zawsze. Jeśli nie zdarzy się awaria światła, wtedy warto przyjrzeć się współtowarzyszom podróży. Awarie jednak zdarzają się za każdym razem³⁰.

Natomiast pociąg Tazara to „jeden przerdzewiały, zniszczony przez tropik skład. Nic więcej”³¹, który osobom z biletami pierwszej klasy oferuje twarde skrzypiące prycze.

Jak wygląda podróżowanie po Afryce? Każdy z autorów relacji dzieli się swymi doświadczeniami. Sienkiewicza wędrówka po Czarnym Łądzie przedstawia się dosyć skromnie – większość trasy prowadziła drogami wodnymi, przy czym pisarz preferował europejskie środki komunikacji. Do brzegów afrykańskich Sienkiewicz dociera na pokładzie angielskiego statku „Rawenna.” Drogę morską z Suez do wyspy Zanzibar pokonuje płynąc niemieckim statkiem „Bundesrath.” Do Bagamoyo płynie pancernikiem „Redbreastem” (dzięki uprzejmości konsula angielskiego Ewana Smitha):

Radziśmy byli obaj z towarzyszem, że zamiast brudną i cuchnącą feluką arabską, wlokącą się leniwymi żaglami po morzu, jedziemy „Redbreastem”, tak schludnym i wykwinnym w swej białości, jak gdyby był wyrobem jubilerskim. W dodatku droga zajęła tylko kilka godzin, które przeszły szybko przy „lunch’u” i na rozmowach³².

²³ Ibidem, s.38.

²⁴ Ibidem, s.53.

²⁵ Ibidem, s.22.

²⁶ Ibidem, s.35.

²⁷ Ibidem, s.126.

²⁸ Ibidem, s.97.

²⁹ Ibidem, s.145.

³⁰ Ibidem, s.130.

³¹ Ibidem, s.175.

³² H. Sienkiewicz: *Listy z Afryki*, op. cit., s.149-150.

Po nieudanej wycieczce w głąb lądu chory na febrę pisarz wraca do Zanzibaru płynąc parowcem „Wissmann”: „Było to prawdziwe szczęście, że nie potrzebowaliśmy jechać arabską dauą”³³. Zanzibar opuszcza (kierując się w stronę Suez) na pokładzie francuskiego statku „Pei-Ho” – ten wielki parowiec robi wrażenie na małym murzyńskim chłopcu:

Tomasz tak jest zdumiony ogromem i wspaniałością statku, że (...) szepcze z wytrzeszczonymi oczyma: „O, M’buanam Kuba! msuri! msuri!”. W życiu swoim Tomek widział tylko niemiecki parowiec „Wissmann” – i zapewne w głowie mu dotąd nie powstało, by takie potworne „pirogi” mogły pływać po morzu³⁴.

Przyrównanie nowoczesnego na owe czasy statku europejskiego do prostej łódki wiosłowej z pnia drzewnego wydaje się absurdalnym zestawieniem, nadużyciem – stawia automatycznie pirogę na końcu szeregu *de facto* nieporównywalnych (ze względu na swe przeznaczenie określane warunkami środowiska i potrzebami) środków komunikacji. Funkcjonalność obu jest niekwestionowana – piroga, powołana do życia w konkretnym celu, nie powinna być interpretowana w oderwaniu od tekstu społeczno-kulturowego, którego jest częścią. Drobne łódki murzyńskie wzbudzają zresztą zainteresowanie Sienkiewicza, który nie potrafi zrozumieć, „jakim sposobem takie korytka mogą utrzymać się na morzu i nie przewracają się co chwila. Każda fala zalewa je wodą, a wówczas murzynkowie wykopują ją nogami”³⁵. I Wiktor Fenrych wspomina małe tubylcze statki wodne, przyrównując je do szalupy motorowej, którą przyszło mu pływać w czasie jednej z afrykańskich wypraw; z porównania, które czyni nowoczesna motorówka nie wychodzi zwycięsko: „Nasza szalupa mogła konkurować z nimi tylko pod względem hałasu. Łodzie Afrykanów biły nas na głowę zarówno pod względem szybkości, jak i zwrotności”³⁶.

Wycieczka w głąb lądu (mimo, że krótka i niezbyt daleka) pozwoliła Sienkiewiczowi dokonać pewnych obserwacji – po opuszczeniu misji w Bagamoyo, Sienkiewicz wkracza w dzikie okolice; idąc z karawaną po wąskich, wydeptanych ścieżkach, zauważa, że „siecią takich ścieżek pokryta jest cała Afryka, nawet w

³³ Ibidem, s.311.

³⁴ Ibidem, s.325.

³⁵ Ibidem, s.49.

³⁶ W. Fenrych: *Afryka Zachodnia – garść wspomnień sprzed lat czterdziestu*. [W:] *Afryka. 40 lat penetracji oraz poznawania ludów i ich kultur*. Materiały z sesji naukowej zorganizowanej przez Muzeum Narodowe w Szczecinie 18 – 19 kwietnia 2002 roku. Redakcja J. Łapott przy współpracy E. Prądkyńskiej i B. Zaborowskiej, Muzeum Narodowe w Szczecinie, Szczecin 2004, s.30.

najdzińszych swych częściach. Tworzą ją karawany, w których ludzie chodzą zawsze jeden za drugim³⁷. Przekraczanie rzek nastęcza niemałych kłopotów:

Mostów oczywiście nigdzie niema. Przez rzeki przejeżdża się pirogami, lub przebywa się je w bród, wyszukując umyślnie miejsc płytkich, ale bardzo bystrych, we wszystkich bowiem innych roją się krokodyle³⁸.

W czasie pory deszczowej

karawany nie chodzą, kraj jest cały w dżdżu, w błotach i wyziewach, na które naraża się ten tylko, kto przedsięwzięcie podróż ogromną, nie może jej ukończyć w porze suchej³⁹.

Sienkiewicz przerywa wycieczkę w głąb lądu z obawy przed zbliżającą się porą deszczową. Obfite i regularne opady uniemożliwiają poruszanie się po szlakach lądowych w głąbi kontynentu – drogi „zmieniają się w niemożliwe do przebycia błotniste bajory”⁴⁰, jak zauważa Brandys sześćdziesiąt pięć lat później, rozważając możliwości, sposoby dotarcia na Czarne Południe. W 1994 roku podobną uwagę czyni Kydryński, zaskoczony przez tropikalną ulewę w czasie przeprawy przez ugandyjską dżunglę: „Gliniane drogi przez dżunglę zamieniają się w nieprzejezdne wstęgi miedzanego błota”⁴¹.

Doświadczenia Brandysa i Kydryńskiego są dużo bogatsze niż Sienkiewiczowskie, zważywszy na trasy ich afrykańskich wędrówek i na dostępne – w drugiej połowie lat 50-tych i w latach 90-tych XX wieku – środki komunikacji (które przyjęły się, zagościły, zaadaptowały na Czarnym Kontynencie). Podobnie jak Kydryński w pierwszej połowie lat 90-tych, Brandys dociera do Afryki drogą lotniczą – samolotem pokonuje „te dwa tysiące paręset kilometrów, dzielące Warszawę od Kairu (...) w jeden dzień”⁴². Pierwszy kontakt z Czarnym lądem zaskakuje – Kair, w odczuciu Brandysa, „to nie jest żadna Afryka! Człowiek musi tu ciągle uważać żeby nie wpaść pod samochód!”⁴³. Stolica Egiptu przypomina europejskie metropolie:

Przecież to Paryż, Londyn, Moskwa! Ruch kołowy dziesięć razy większy niż w Warszawie. Większość wozów łni wspaniałą nowością. Reprezentowane są wszystkie marki świata⁴⁴.

³⁷ H. Sienkiewicz: *Listy z Afryki*, op. cit., s. 185.

³⁸ Ibidem, s. 168.

³⁹ Ibidem, s. 280.

⁴⁰ M. Brandys: *Śladami Stasia...*, op. cit., s. 148.

⁴¹ M. Kydryński: *Chwila...*, op. cit., s. 157.

⁴² M. Brandys: *Śladami Stasia...*, op. cit., s. 11.

⁴³ Ibidem, s. 70.

⁴⁴ Ibidem, s. 16.

Z lotniska kairskiego do centrum miasta prowadzi „szeroki asfalt autostrady o światowym standardzie”⁴⁵ – pisze Kydryński, dla którego również prawdziwa przygoda afrykańska ma się rozpocząć dopiero po opuszczeniu Egiptu. Północna Afryka nie zaspokaja ciekawości, rozbudza ją tylko, kierując tęskne spojrzenia podróżników w głąb kontynentu. Podobnie Sienkiewicz – gdy jego statek zbliża się do brzegów afrykańskich, w podekscytowaniu stwierdza: „Po raz pierwszy miałem zobaczyć Egipt i Afrykę [podkreśl. moje – H.W.]”⁴⁶. Egipt to preludium, poczekalnia dla żądnych spotkania z czarną Afryką podróżników. Afryka Północna (północno – wschodnia), dobrze znana już w starożytności, wykazywała od zawsze związki z kulturą krajów basenu Morza Śródziemnego; muzułmańska w swym charakterze część Czarnego Łądu – przynależy do terytorium kultury Bliskiego Wschodu. Dopiero „w XIX wieku nastąpiło ostateczne zbadanie południa i wnętrza kontynentu”⁴⁷ – ta Afryka, nieznana, nieeksplorowana, wzbudza prawdziwe zainteresowanie podróżników pragnących kontaktu z „czarną”, *par excellence* „murzyńską” (nie arabską) egzotyką.

Brandysa interesuje Afryka odporna na zmiany, na wpływ kultury zachodniej, wierna sobie samej, zakłeta w tradycyjnych formach⁴⁸. Dlatego też w czasie pobytu w Egipcie, wędrując po ulicach Kairu z tubylczym młodym studentem Halilem jako przewodnikiem, przeciwstawia swoją Afrykę tej „Halilowskiej”, współczesnej, z połowy lat 50-tych XX wieku. Halil, „który był typowym przedstawicielem młodej inteligencji egipskiej”, starał się dowieść Brandysowi, że „współczesny Egipt jest takim samym krajem, jak inne, i nie różni się wiele od cywilizowanych państw europejskich”⁴⁹. Te ich spory o Afrykę dotyczyły między innymi materialnych korelatów kultury. Z jednej strony – Brandys, zapamiętałe utrwalający na fotograficznych kliszach „turbany, fezy i galabije, kobiety w czarczafach”⁵⁰, a z drugiej Halil – dowodzący, że „obecnie większość kairczyków ubiera się już po europejsku”⁵¹. Brandys, zainteresowany wielbłędami i dawnym rękodzielnictwem artystycznym, i Halil – mówiący o nowoczesnej motoryzacji,

⁴⁵ M. Kydryński: *Chwila...*, op. cit., s.12.

⁴⁶ H. Sienkiewicz: *Listy z Afryki*, op. cit., s.11.

⁴⁷ W. Ślabczyński: *Polscy podróżnicy i odkrywcy*. PWN, Warszawa 1988, s.165.

⁴⁸ O ile zmiany w głębokich strukturach kultur afrykańskich – zachodzące (niespiesznie, powoli) pod naporem ekspansywnej cywilizacji europejskiej – trudno rozpoznać i zmierzyć, o tyle przeobrażenia na płaszczyźnie zjawisk materialnych są łatwe do uchwycenia, odtworzenia.

⁴⁹ M. Brandys: *Śladami Stasia...*, op. cit., s.21.

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ Ibidem, s.22.

zwracający uwagę Polaka na wystawy eleganckich domów towarowych⁵². Kair to prawdziwy moloch, pisze Remigiusz Mielcarek (odwiedzający egipską stolicę w 1996 roku), w którym współlistnieją harmonijnie dwie kultury:

Konserwatyzm i liberalizm, samochód i zaprzęgnięty w osła wóz, stado owiec i motocykl, zapach wschodnich przypraw i reklama coca-coli, dżinsy i galabea, turbany i słomkowe kapelusze, estetyka starej architektury i wszędobylski brud. Oto obrazki z Kairu. (...) Z zakamarków wąskich uliczek pełnych tajemnych przejść wychodzimy znów na ruchliwą arterię. Przeskok z krainy 1001 nocy do krainy chaosu. Chodniki pokrywa szary pył. Jest to pył pustyni, tyle tylko, że przepuszczony przez opary spalin unoszące się nad Kairem⁵³.

Troskę o koloryt afrykański wykazuje również Kydryński, gdy z niesmakiem mówi o jednym z egipskich kurortów nad brzegiem Morza Czerwonego:

Hurghada jest jednym z najbrzydszych miast, jakie znam. (...) Tu był prawdziwy brzeg morza, gotowa „malachitowa łąka”. Tyle że zamiast malowniczych glinianych chałup w stylu sudańskim postawiono żelbetowe konstrukcje zbliżone w architektonicznej wizji do kształtu układów scalonych, z wywijasami zardzewiałego drutu wystającymi z nigdy nie ukończonych dachów⁵⁴.

I Sienkiewiczem powoduje pragnienie napawania się egzotycznymi wyglądami – rozczarowują go budowle Zanzibaru:

Sądziłem, że (...) powinny mieć jakieś cechy arabskie lub indyjskie, tymczasem nie mają żadnych. Domy, budowane z rafy koralowej i malowane wapnem, oślepiają przy słońcu białością, ale zresztą podobne są, również jak nasze kamienice, do wielkich kwadratowych pudeł. Tylko płaskie dachy, a przede wszystkim sienie obszerniejsze, niż w naszych kamienicach, założone częstokroć setkami kłów słoniowych, dają miastu egzotyczny charakter. (...) Pałac sułtański (...) z różnicą rozmiarów, przypomina zupełnie wille angielskie⁵⁵.

Każdy z autorów relacji dostrzega wpływ kultury europejskiej na wygląd afrykańskich miasteczek i miast, na ich architekturę. Jednocześnie wszyscy mają okazję zetknąć się z prawdziwie czarno-lądowym stylem budownictwa, zapoznać z warunkami życia tubylców zamieszkujących małe osady i wsie. I tak Sienkiewicz pisze o chatach w murzyńskiej dzielnicy Zanzibaru, o chatach we wsiach w głębi lądu: „lepione z chróstu i czerwonej gliny, zawsze okrągłe, mają stożkowate dachy, kryte trzcina”⁵⁶. Brandys

⁵² Halil niweluje różnice, zaprzecza istnieniu Afryki hermetycznie zamkniętej, uwięzionej w swym pierwotnym kształcie, wskazując na elementy kultury materialnej świadczące o przynależności swojego ojczystego kraju – Egiptu – do świata cywilizowanego.

⁵³ R. Mielcarek: *Listy afrykańskie. Reportaże z podróży*. Wydawnictwo SORUS, Poznań 2000, s. 83.

⁵⁴ M. Kydryński: *Chwila...*, op. cit., s. 17-18.

⁵⁵ H. Sienkiewicz: *Listy z Afryki*, op. cit., s. 89.

⁵⁶ Ibidem, s. 98.

wspomina tukule we wsi kawowej w prowincji Harar, kryte trawą i gałązkami⁵⁷. Kydryński zaś chatki Pigmejów – „okrągłe rodzinne rezydencje z gliny i wyschniętych liści”⁵⁸.

Wędrówki afrykańskie Sienkiewicza, Brandysa i Kydryńskiego przynoszą plon zaskakująco zbieżnych obserwacji i doświadczeń, dotyczących pobytu w hotelach i miejscach noclegowych. Sienkiewicz tak wspomina nocleg w porcie Ibrahim w Suezie: „Nędzny i brudny hotel, zajęty był od góry do dołu (...). Zapach z rur wanny, karaluchy, prusaki i inne mniejsze, ale bardziej krwiożercze istoty, nie dały nam oczu zmrużyć”⁵⁹. Kairski pokój hotelowy Brandysa – jak wspomina – „nie był specjalnie wytworny. Szczelnie zamknięte okna i szczelnie zasunięte drewniane okiennice. Powietrze przesyczone słodkawym zapachem proszku DDT”⁶⁰. Szczególnie bogate są „hotelowe” doświadczenia Kydryńskiego, który w ciągu swojej niemalże półrocznej wędrówki po kontynencie afrykańskim zatrzymywał się na nocleg w przeróżnych miejscach – i tak hotel „Mayfair” w Kairze zaoferował mu „obskurny pokój bez koloru (...) W łazience odpływy wody zatłoczone”⁶¹. W Dongoli Kydryński kwaterował „w hoteliku o prezencji i standardzie porzuconych w popłochu koszar”⁶². W Barentu w Erytrei znalazł „w miarę przyzwoitą celę, taki zielony barak na wzgórzu nad miastem. Raczej futerał na sen niż miejsce do spania”⁶³. W Aksum zaś

smród i brud nie do wyobrażenia. Hotel, na który natrafiliśmy, miał standard niższy od afrykańskiego obejścia dla świń. Odnalezienie innego zajęło parę godzin i wymagało przewodnika. (...) pomógł trafić w tym zakurzonym chlewie do cuchnącego urną obejścia z łózkami (...) Hotel nie był miejscem, gdzie człowiek lubi spędzać czas⁶⁴.

⁵⁷ Brandys i pan Bieganek udają się na przechadzkę po wsi: „zajrzeliśmy do jednego z najmniejszych tukulów, żeby się przekonać, jak mieszkają ubożsi mieszkańcy wsi. Warunki ich bytowania były nader prymitywne. Tukul był mały, ciemny i zadymiony. Okien w nim nie było wcale – tylko niskie drzwi. Ściany wylepione gliną zmieszaną z popiołem; pod ścianami ubite z ziemi ławy, okryte skórą – zastępowały łóżka; zamiast kominka wykopana w ziemi dziura, w której dymiło wilgotne drewno. W tym niezdrowym, prymitywnym, zupełnie pozbawionym sprzętów wnętrzu gnieździł się ludzie razem ze zwierzętami” [M. Brandys: *Śladami Stasia...*, op. cit., s.283].

⁵⁸ M. Kydryński: *Chwila...*, op. cit., s.148.

⁵⁹ H. Sienkiewicz: *Listy z Afryki*, op. cit., s.37. „W miasteczkach i osadach, leżących na pobrzeżach, częstokroć nie ma gospód i za schronienie podróżnikom służą ich własne namioty, albo też misye i faktorie, które zresztą otwierają bardzo gościnnie podróżnikom swe wrota. Tak jest na przykład w Bagamoyo. Ale Zanzibar, to mówiąc miejscowem narzeczem: «M’buanam kuba», czyli pan wielki, w porównaniu do innych miast podzwrotnikowej Afryki. Hotelów jest w nim kilka – jeden wprawdzie gorszy od drugiego, ale wszystkie bardzo paradne, jak na piąty stopień szerokości południowej” [Ibidem, s.79].

⁶⁰ M. Brandys: *Śladami Stasia...*, op. cit., s.16.

⁶¹ M. Kydryński: *Chwila...*, op. cit., s.13-14.

⁶² Ibidem, s.40.

⁶³ Ibidem, s.67.

⁶⁴ Ibidem, s.76-77.

Kydryński wspomina jeszcze podły, łachmaniarski hotelik w Gonderze⁶⁵ i gospodę w Tisisacie:

Dostaliśmy każdy po łóżku w osobnym pokoju. Pokój rozmiarów metr na dwa, miska zimnej wody. Jakiś dziwny budulec – pomyślałem dotykając ścian. Nie była to glina ani ziemia, ani kamień, ani wiechcie wyschniętej trawy. (...) Rano zobaczyłem (...) Było to łajno. Mogę mieć jedynie nadzieję, że bydlęce. Dziewczyna rozrabiała je wodą i używała tej papki w charakterze cementu⁶⁶.

Przedmioty kultury europejskiej na terytorium Czarnego Łądu, „gdzie obowiązuje nakaz wystroju siermiężnego”⁶⁷, zdają się jaskrawo odcinać od afrykańskiego krajobrazu. Są nośnikami wartości, znakami kultury, która je wytworzyła (dla własnych celów) i wyrwane z jej kontekstu stają się mało czytelne w innej przestrzeni kulturowej. Ich napływ zakłóca, narusza ustalony porządek (przedmioty te zaspokajają potrzeby człowieka Zachodu, stanowią odpowiedź na potrzeby, które nie zostały jeszcze wyartykułowane, odczute przez mieszkańców Afryki). Współistnienie „starego”, „tradycyjnego” z „nowym”, tworzy osobliwą kompozycję, mieszaninę „swojskości” i „obcości”, „dawności” i nowoczesności. W Addis Abebie Brandys ze zdziwieniem odnotowuje: „na dole parterowe domki z gliny jak przed tysiącem lat, a na górze najnowocześniejsze oświetlenie jarzeniowe”⁶⁸. Na wyjątkowe nasilenie kontrastów w Afryce zwraca uwagę Zygmunt Komorowski pisząc, iż

to kontynent, na którym luksusowe drapacze chmur wyrastają teraz wprost w buszu i gdzie ci sami ludzie mieszkają jeszcze dwa domy: jeden z klimatyzacją i telewizorem oraz drugi, przy którym stoi fetyusz⁶⁹.

To, co nowoczesne zdaje w pejzażu afrykańskim ginać, niszczyć, marnieć. Sprowadzane urządzenia padają „ofiara nieubłaganej afrykańskiej entropii”⁷⁰. Robert Wieczorek wspomina szpital w Bouar (w drugim co do wielkości mieście w Republice Środkowoafrykańskiej), dla którego – za zebrane przez włoskich misjonarzy pieniądze – zakupiono agregat prądotwórczy i aparaturę rentgenowską: „Podłączyli nowy agregat, nowy aparat do zdjęć i... krach, przepaliły się stare przewody w ścianach. I tak tu ze

⁶⁵ Ibidem, s.81.

⁶⁶ Ibidem, s.93.

⁶⁷ Ibidem, s.159.

⁶⁸ M. Brandys: *Śladami Stasia...*, op. cit., s.243.

⁶⁹ Z. Komorowski: *Wśród legend i prawd Afryki*. Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1974, s.166-167.

⁷⁰ N. Barley: *Niewinny antropolog...*, op. cit., s.181.

wszystkim. Ciągłe łatanie”⁷¹. Nigel Barley, dzieląc się swym kameruńskim doświadczeniem, opowiada między innymi o pewnym amerykańskim pastorze pracującym w protestanckiej misji w Poli, któremu

nie, co usiłował zrobić dla ludzi, nie udawało się. Traktory, które sprowadzał, rozlatywały się na kawałki, pompy się psuły, waliły się budynki. Swoim życiem tkwił w nie słabnącym wirze walki przeciw entropii – sztukując, naprawiając, pożyczając trochę stąd, by załatać tam, używając jednego, by podtrzymać drugie, piłując, odcinając, przybijając, kując”⁷².

Brandys podziwia śródmieście stolicy Etiopii; okazałe prezentujące się centrum jest *de facto* dziełem obcokrajowców, przeróżnych fachowców i specjalistów sprowadzonych przez cesarza Hajle Sellasjego z całego świata: sklepy urządzone na modłę europejską, trzy- i czteropiętrowe domy, uliczne lampy z oświetleniem jarzeniowym, czy nowoczesna sygnalizacja ruchu na skrzyżowaniach⁷³. Jego zachwyty gasi czterdzieści lat później Kydryński, pisząc o Addis Abebie: „wielki, gnijący slums, w którym ostatnia konstruktywna praca dokonana się za czasów Hajle Sellasje”⁷⁴. Ślady pozostawiane przez Europejczyków zacierają się, blakną w promieniach afrykańskiego słońca; przywiezione sprzęty pokrywają się patyną, wzniesione budynki niszczej. Stacja kolejowa w Wadi Halfie, niegdyś wielkim mieście w północnym Sudanie, z której – jak opowiada Kydryński – wyrusza pociąg-widmo do Chartumu,

ma dwie stare angielskie wagi do bagażu nie używane od czasów kolonii, kilka par porzuconych kół na osiach, kamienną ławkę wypłukaną przez burze piaskowe oraz poczekalnię. Ruina, w której harcują małe skrzaty pustyni”⁷⁵.

W samym miasteczku, podzielonym na dwie części wstęgą piaszczystej drogi, „rdzewieją martwe kadłuby samochodów. Sterczy też kilka słupów telegraficznych”⁷⁶. Kino w erytrejskiej Asmarze wygląda

jak opuszczony przed stu laty teatr. Z kurtyną tak ciężką od kurzu, że trudno określić jej dawny, zapewne rubinowy, kolor. Z płaskorzeźbami muz częściowo odpadającymi od poszarzałego stropu. Ze świecznikami, w które teraz nieudolnie powtykano blade elektryczne żarówki”⁷⁷.

⁷¹ R. Wieczorek: *Listy z serca...*, op. cit., s.253.

⁷² N. Barley: *Niewinny antropolog...*, op. cit., s.40.

⁷³ M. Brandys: *Śladami Stasia...*, op. cit., s.194.

⁷⁴ M. Kydryński: *Chwila...*, op. cit., s.193-194.

⁷⁵ Ibidem, s.34.

⁷⁶ Ibidem, s.34.

⁷⁷ Ibidem, s.70.

W Zafarianie stoi „wrak nie dokończonej kawiarni z umorusanym znakiem Marlboro” wyglądający „jak porzucona zepsuta zabawka”⁷⁸; a „traktory, rdzewiejąc, służą dzieciom za kryjówki na placach zabaw”⁷⁹.

Przedmioty kultury zachodniej nie odkształcają krajobrazu afrykańskiego w sposób nieodwracalny, całkowity i trwały, przez sam fakt swojego zaistnienia, pojawienia się. „Wrzucone” w obcą sobie przestrzeń, pochłonięte przez nią łapczywie, połknięte w pośpiechu, „nie przeżute”, „nie rozgryzione”, niespiesznie asymilują się w obcym środowisku. Niejednokrotnie, nie znajdując oparcia w ascetycznych wnętrzach Czarnego Łądu (brak instalacji), stają się bezużytecznymi błyskotkami, bibelotami, by nie powiedzieć – gratami. Żarówka stanie się światłem, telefon – rozmową, lodówka – chłodem, radio – muzyką w przestrzeni technicznie przygotowanej, oswojonej gniaздkami i przewodami.

Przedmioty to końcowy rezultat, efekt działania kultury, to jej „fizyczne” objawy. Przedmioty są skutkiem przyczyny, jaką jest kultura (kultura pojęta funkcjonalistycznie – jako narzędzie zaspokajania potrzeb). Afryka zachowuje dystans wobec napływających z zewnątrz dóbr materialnych, nie przyjmuje ich z bezkrytycznym uwielbieniem, gdyż są odpowiedziami na nieistniejące (jeszcze?) pytania, obietnicą zaspokojenia nie odczuwanego głodu, są skutkiem pozbawionym przyczynowego kontekstu, *telos*.

Kasa Amanuel, Abisyńczyk poznany przez Brandysa w Addis Abebie, opowiada dziennikarzowi historię powstania etiopsko-francuskiej linii kolejowej Addis Abeba – Dżibuti, kolei wybudowanej za rządów cesarza Menelika Drugiego. Europejscy inżynierowie,

chcąc jak najszybciej uzyskać koncesję, starali się olśnić i oszołomić negusa Menelika różnymi wytworami europejskiej cywilizacji – tak jak się wówczas olśniewało prymitywnych Murzynów szklanymi paciorkami i świecidełkami. Co kilka dni przynosili mu do pałacu jakieś nowe cudo⁸⁰.

Wszystkie prezentowane cesarzowi wynalazki – elektryczna żarówka, grająca pozytywka, gramofon, czy wreszcie zainstalowany w pałacu telefon – zdały się nie wywierać na nim żadnego wrażenia. Menelik był najwyraźniej znudzony. Obojętność cesarza zirytowała w końcu ferenż, aż zapytali, czy rzeczywiście wszystkie te europejskie „cuda”, „dziwy” go nie interesują:

⁷⁸ Ibidem, s. 16.

⁷⁹ Ibidem, s. 194.

Ależ bardzo mnie interesują – odparł im na to Menelik. – Widzę, że jesteście nie lada majstrami. Najbardziej jednak podobają mi się buty, które macie na nogach. Ponieważ wszystko umiecie zrobić, proszę, żebyście mi na jutro uszyli takie same buty. Chcę być w tych butach na uroczystości przyznania wam koncesji⁸¹.

Inżynierowie wyposażeni w skórę i narzędzia szewskie spędzili całą noc na szyciu butów, a efekty ich zmagania – nad wyraz mizerne (powstało coś, co jedynie z daleka przypominało obuwie) – zostały następnego dnia przez negusa przyjęte z wymownym milczeniem i drwiącym uśmiechem. W ten oto sposób Szwajcar Illg i jego francuski wspólnik Chefneux otrzymali cesarską zgodę na budowę kolei.

Wypierane przez europejskie propozycje, usuwane na margines wytwory tubylców, nie tracą racji bytu, nie dezaktualizują się pomimo konfrontacji ze swoimi ulepszonymi, nowocześniejszymi wersjami, ekwiwalentami, z którymi mieszkańcom Czarnego Łądu trudno się oswoić. Abisyńczyk, Kasa Amanuel, tłumaczy Brandysowi, w jak trudnej sytuacji znajduje się jego kraj:

Próbujemy jednym skokiem wydobyć się ze średniowiecza wprost w wiek dwudziesty. (...) Jakiś dziennikarz napisał, że Etiopowie dostali radio i telewizję, zanim zdążyli się dobrze oswoić z telegrafem i telefonem. W tym jest dużo racji (...)⁸².

Wynalazki europejskie nie chcąc współistnieć z przedmiotami miejscowej kultury (nie tyle uzupełnieniem „starego” stać się chcą, ile zastąpić „stare” „nowym”) spotkać się mogą z odrzuceniem. Te „nowe rzeczy” przystosowywane do czarno-ładowych warunków, potrzeb, zmieniają niejednokrotnie swoją funkcję – system kultury redefiniuje treści przedmiotów użytkowych pochodzących z innego systemu. Jeśli nie dopasowują się do już istniejącej struktury stają się bezużyteczne.

Czy kultura materialna tworzona na terytorium Czarnego Łądu, oceniana przy pomocy pojęć i wzorców europejskich, konfrontowana z cywilizacyjnym dorobkiem Zachodu, ma szansę przetrwać, nie zając wyznaczanego jej przez Europę miejsca – czyli nie ulec „muzealizacji”? Tracąc wartość w oczach własnych wytwórców obumiera.

⁸⁰ M. Brandys: *Śladami Stasia...*, op. cit., s.240.

⁸¹ Ibidem.

⁸² Ibidem, s.243.

Rozdział 3

Sfera wiedzy i sfera przeświadczeń – konfrontacja obrazów wyobrażonych z obrazami rzeczywistymi Afryki

*Wielu twierdziło, że ma w swojej pamięci wyobrażenie Panteonu, i kształtuje je tak, jak im się to podoba. Zażądałem od nich, aby zechcieli policzyć kolumny podtrzymujące fronton; otóż nie tylko nie mogli ich policzyć, ale nie byli nawet w stanie tego spróbować. A przecież gdy tylko mają przed oczami rzeczywisty Panteon jest to przedsięwzięcie najprostsze w świecie. Cóż więc widzą, gdy wyobrażają sobie Panteon? Czy w ogóle coś widzą?*¹

(Alain: *Systeme des Beaux-Arts*)

Trudno zaprzeczyć, że „wyobrażenia uczestniczy w poznawaniu prawdy o świecie”². Jest niezbędnym warunkiem twórczości, pracy naukowej, uczenia się. A jednak Sartre, wskazując na jej „odrzeczywistniającą” funkcję (umykanie świata, zdolność neantyzacji rzeczywistości), na funkcję uobecniania nieobecnego czy też nieistniejącego, podkreślając wreszcie diametralną różnicę pomiędzy postrzeganiem a wyobrażaniem (te aktywności – zdaniem Sartre’a - wykluczają się wzajemnie), stwierdza, że „z wyobrażenia nie można się nauczyć czegoś, czego się uprzednio nie wiedziało”³, innymi słowy: „można sobie przedstawić wyobrażeniowo jedynie to, o czym się coś wie”⁴. A skoro

nie można znaleźć w wyobrażeniu czegoś więcej ponad to, co się w nie włożyło (...) [stąd wniosek, że] wyobrażenie niczego nie uczy. W konsekwencji, jest rzeczą niemożliwą, aby rozumienie dokonywało się na raz skonstruowanym wyobrażeniu⁵.

Wyobrażenie nie pomaga rozumieniu. Anna Kowalska-Lewicka, podróżując po Afryce Zachodniej, zajmując się między innymi badaniami warunków życia nomadów, pozwala sobie na następującą uwagę: „zrozumiałam to nie to samo co poznałam, bo poznać mogłam

¹ J. P. Sartre: *Wyobrażenie. Fenomenologiczna psychologia wyobraźni*. PWN, Warszawa 1970, s.167-168.

² I. Calvino: *Wykłady amerykańskie*. Wydawnictwo MARABUT, Oficyna Wydawnicza VOLUMEN, Gdańsk, Warszawa 1996, s.79.

³ J. P. Sartre: *Wyobrażenie...*, op. cit., s.25.

⁴ Ibidem, s.110.

⁵ Ibidem, s.190.

z literatury, filmów, wykładów, a zrozumieć tylko z autopsji”⁶. Poznać znaczyłoby zawrzeć – niekoniecznie bezpośrednią – znajomość, zdobyć wiedzę. Rozumienie zaś wymaga naocznego świadkowania, empatycznego uczestniczenia, sensualistycznego zanurzenia w poznawanym świecie, i – co ważne – wymaga, by wspomniana znajomość (poznanie nieautopsyjne) pozostała niezobowiązującą (zdobytą wiedzę – gdy zajdzie taka potrzeba, a zawsze zachodzi – oddać trzeba w ręce doświadczonych redaktorów). „Zrozumieć znaczy (...) przyjąć do świadomości stan świata, bez obrażania się, że odbiega on od wyobrażeń i naszej wiedzy”.⁷ A odbiega często. To właśnie podróż jest tym doświadczeniem, dzięki któremu możemy wystawiać na próbę nasze przeświadczenia, znosić ograniczenia widzenia uruchamiając horyzont – poprzez ciągłą zmianę punktu widzenia. Merleau-Ponty porusza kwestię pola wizualnego, które określa nasze percepcyjne możliwości: „wokół mojego aktualnego widzenia istnieje zawsze horyzont rzeczy niewidzianych, a nawet niewidzialnych”.⁸ Podróż, by zaskoczyć, obdarować wyruszającego, potrzebuje jego „nie wiem”, „nie spodziewam się”, „trudno powiedzieć”. Gdy wojażer daje się złapać w pułapkę oczekiwań, w sieć „czytałem”, „słyszałem” (w pułapkę „wiem”), gdy wyrusza z gotową listą atrakcji, które go czekają (a przynajmniej powinny czekać), podróżą zaczyna rządzić żelazna logika, o której pisze Dariusz Czaja,

logika powielanego przez pokolenia, wygładzonego jak kamień, stereotypu. Jak Wenecja to gondolierzy, jak Pompeje to Herkulanum, jak Paryż to burdele i wieża Eiffla. Ślinotok zafiksowanych w kulturowej pamięci mechanicznych i niemal bezwiednych asocjacji⁹.

Jak Egipt to wielbłądy, słynne nekropole (grobowce kute w skałach, piramidy), faraonowie i fellachowie, muzea starożytności. Znamienna jest rozmowa Brandysa z napotkanym w Kairze dawnym kolegą szkolnym, Pawłem. Paweł, dowiedziawszy się, że Brandys prowadzi od kilku tygodni dziennikarski rekonesans w Egipcie, zabiera się do „przepytywania” go:

„ – Plantacje bawełny widziałeś? – Widziałem. – Muzeum Egipskie zwiedzałeś? – Zwiedzałem. – W Dolinie Królów byłeś? – Uhm. (...) – A na wielbłądzie jeździłeś? – Jeździłem”¹⁰.

⁶ A. Kowalska-Lewicka: *Podróż do Afryki Zachodniej*. [W:] *Na egzotycznych szlakach. O polskich badaniach etnograficznych w Afryce, Ameryce i Azji w dobie powojennej*. Red. L. Dziegiel, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Archiwum Etnograficzne Tom 33, Wrocław 1987, s.49.

⁷ *Edukacja w czasach popkultury*. Pod red. W. Burszty i A. de Tchorzewskiego, Wydawnictwo Akademii Bydgoskiej im. Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2002, s.7.

⁸ M. Merleau-Ponty: *Fenomenologia percepcji*. Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s.237.

⁹ D. Czaja: *Sygnatura i fragment. Narracje antropologiczne*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004, s.102.

¹⁰ M. Brandys: *Śladami Stasia i Nel. Z panem Biegankiem po Abisynii*. Wydawnictwo Puls, Londyn 1993, s.60.

Wydaje się niezadowolony: Brandys – jak stwierdza – „nie zmarnował” czasu, nanizal na swą żyłkę podróżniczą wszystkie godne poważnego reportażu egipskie klejnoty; Paweł czuje, że nie może mu niczym zaimponować. Dlatego nawet nie kryje satysfakcji, gdy w trakcie kolejnych pytań wychodzi na jaw, że Brandys nie był jeszcze nad Kanałem Sueskim. Za to Brandysa to niedopatrzenie, zaniechanie, wpędza w autentyczne poczucie winy – poczucie niespełnionego dziennikarskiego obowiązku nieżnośnie uwiera, czuje się skonsternowany, zbity z (reporterskiego) tropu:

Zupełnie nie rozumiałem, jak to się mogło stać, że w ciągu czterech tygodni nie przyszło mi na myśl, aby tam pojechać. Począłem bąkać zawstydzony: – Wiesz, że nie byłem. Jakoś tak się złożyło....¹¹

Są ludzie, dla których najlepsze prezenty to te, które sami sobie kupili; potem z niekłamana powagą i entuzjazmem owijają owe *nie*-spodzianki w kolorowy papier, obwiązują wstążką, tworząc w ten sposób iluzję tajemnicy (opakowanie ma uzasadniać *nie*-). W opisaney przez Czaję „bezwiednie asocjacyjnej” podróży iluzoryczność gestów poznawczych nie przeszkadza; horyzont nieruchomieje, ruch zastyga w pozę. Trudno rozwodzić się nad walorami, epistemologicznymi konsekwencjami takiej ekskursji.

Każda podróż wyrывa z kontekstu wyobrażeń o odległych krainach, o obcych ludach, i wrzuca w świat bezpośrednio doświadczanej rzeczywistości – „dal”, przybliżona, nabiera wyraźnych kształtów, a przed podróżnikiem staje możliwość dokonania weryfikacji, efektem której stać się może bądź dysonans poznawczy, bądź też poczucie zgodności, spójności obrazu, przejawiające się ugruntowaniem lokalizacji elementów (danych zebranych w procesie badawczym – gabinetowym i terenowym) na mapie poznawczej. O dysonansie pisze Elliot Aronson, uczeń Leona Festingera (twórcy owej teorii):

W zasadzie dysonans poznawczy jest stanem napięcia, który występuje wtedy, gdy dana osoba posiada jednocześnie dwa elementy poznawcze (idee, postawy, przekonania, opinie), które są psychologicznie niezgodne ze sobą. Innymi słowy, dwa elementy poznawcze są w dysonansie, jeżeli wtedy, gdy rozpatruje się tylko te dwa elementy, z jednego z nich wynika przeciwieństwo drugiego¹².

¹¹ Ibidem, s.61.

¹² E. Aronson: *Człowiek – istota społeczna*. PWN, Warszawa 1997, s.221.

A więc podróżnik doświadcza dysonansu, gdy między jego przekonaniem – informacją, w którym posiadanie wszedł jeszcze przed projektem podróży, a informacją odbieranymi w jej trakcie, zachodzi sprzeczność, gdy dowiaduje się czegoś, co zagraża jego wyobrażeniom. Wyruszającemu na Czarny Ląd podróż daje szansę porównania impresji afrykańskich, które wyszły spod pędzla przeróżnych europejskich wojażerów, badaczy, pisarzy, odkrywców (odmalowywanych barwami dostępnymi na palecie), impresji, które – ukryte pod powiekami – podróżnik zabiera ze sobą, a które spełniać mogą rolę kurtyny (stanowiącej blokadę dla wzroku, oddzielającej od dziejącego się „tu i teraz”), akompaniamentu (zagłuszającego żywy strumień dźwięków), scenariusza (narzucającego przeżyciu określony kształt i oprawę plastyczną), czy też rolę butnego suflera (podrzucającego kwestie tym, którzy wkroczyli na „scenę”, znalazłszy się w zasięgu wzroku podróżnika) – porównania tych impresji z żywym egzotycznym „spektaklem”, z ruchomymi, rozedrganymi w gorącym powietrzu, kalejdoskopowymi odsłonami improwizacji: „Afryka.”

Dość tych książkowych mądrości i legend biblijnych. Dajcie mi prawdziwego, żywego [podkreśl. moje – H.W.] Abisyńczyka, to będę go słuchał¹³

– protestuje Paweł, gdy Brandys zachęca pana Bieganka do opowiedzenia czegoś ciekawego o Addis Abebie, w której podróżnicy – po pobycie w Egipcie i Sudanie – się znaleźli. Ulewny deszcz uniemożliwia wyjście z hotelu i zwiedzanie miasta, a pan Bieganek dysponuje informacjami z książek o Etiopii, w które zaopatrzył się jeszcze przed wylotem do stolicy abisyńskiej. Pozostawanie w zamkniętym kręgu słowa pisanego w sytuacji, gdy przedmiot opisu (przedmiot zainteresowania znany dotychczas wyłącznie z opisów) znajduje się już w zasięgu wzroku, to poznawcze curiosum. Podróżnicy, pozostając w „zamknięciu”, odgradzeni od Etiopii hotelowymi ścianami, decydują się zaprosić ją do siebie:

Nie możemy zwiedzać Addis Abeby, ale możemy zaprosić sobie do pokoju Abisyńczyka i dowiedzieć się od niego różnych ciekawych rzeczy o jego rodzinnym mieście¹⁴.

Brandys entuzjastycznie przyjmuje propozycję Pawła. Mamy tu do czynienia z odwróceniem porządku - zaproszenie kierują odwiedzający do odwiedzanych, goście do gospodarzy. Konfrontacja, która ma przebiegać na terytorium neutralnym (w obszarze

¹³ M. Brandys: *Śladami Stasia...*, op. cit., s.181.

oswojonym i zaanektowanym przez przybyszy), na terytorium odczernionej, rozrzedzonej „afrykańskości” (rozrzedzonej rekwizytami kultury Zachodniej, rozrzedzonej chemią mentalności i wyobrażeń Europejczyków), nie może przebiegać bez zakłóceń. Jest konfrontacją kontrolowaną, inscenizowaną, niepełną – nieautentyczną.

Lotniska, hotele – rozsiane po całym świecie; wyrastające z zawziętością koniczyny, której nie straszne piaski, pola, nieużytki; będące antropochorycznym, uprzejmym ukłonem w stronę wymagającego *homo turisticus* – tworzą kulturę typu esperanto. Wojciech Burszta, obserwując i rozważając rozkwit turystyki i innych form podróżowania, jaki nastąpił w XX wieku, pisze, iż

dzięki nieustannemu przemieszczaniu się ludzi, tworzą się szczególne miejsca w skali całego globu, posiadające wszędzie identyczne parametry – to są owe hiperprzestrzenie. Lotniska, sieci standardowych restauracji i barów, kolejne oddziały zakładów produkujących masową technologię, sklepy muzyczne, *shopping malls* to także powszechny i jakże monotony krajobraz nas otaczający. W jego obrębie ludzie stają się osobnikami bez jakichkolwiek odniesień kulturowych, anonimowymi bywalcami globalnej ekumeny, bywalcami rzeczywistości doskonale (z założenia) kosmopolitycznej.¹⁵

Kosmopolityczna atmosfera hoteli i lotnisk plasuje je na „ziemi niczyjej”, choć przecież – warto na to zwrócić uwagę – swym nowoczesnym wyglądem sugerują przynależność do kultury euroamerykańskiej. Kosmopolityzm jest więc związany ze zniesieniem (zawieszeniem) *pluralis* kulturowego, jest odpowiedzią na potrzebę znalezienia wspólnego mianownika, na potrzebę ekumenicznej liczby pojedynczej, związany jest z syntetycznym spojrzeniem na poziomie świata, ale w swych wizualizacjach ujawnia preferencje pozostawania w kręgu uznanych zachodnich projektantów rzeczywistości, pozostaje wierny standardom cywilizacyjnym spod znaku zaawansowanej technologii. Hotele opatrzone cudzoziemską sygnaturą, choć stawiane na afrykańskiej cudzej ziemi, właśnie tubylcom są obce, nie przyjezdnym – a to niekoniecznie podoba się spragnionym egzotycznych wrażeń podróżnikom, niekoniecznie spełnia ich oczekiwania. Brandys z niechęcią wspomina hotel w Addis Abebie, który „był jasny, ciepły i urządzony zupełnie po europejsku”¹⁶:

w hotelu nie było czego oglądać. Był to przybytek zupełnie podobny do międzynarodowych hoteli w Warszawie, Paryżu, Moskwie i Rzymie. Grube, miękkie dywany, wygodne skórzane fotele, a w

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ W. Burszta: *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*. Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 1998, s. 161.

¹⁶ M. Brandys: *Śladami Stasia...* op. cit., s. 177.

fotelach różni cudzoziemcy – Europejczycy i Amerykanie. W całym luksusowym hallu ani jednego Abisyńczyka i w ogóle nic abisyńskiego¹⁷.

Fabryczny uniform, a pod nim (w nim zamknięta) nie odnosząca się do tej czy innej kultury *uniformis*-tyczna, „międzynarodowa” hulaj dusza, odpoczywająca na popasie po wyczerpujących kulturowych przebierankach. Te *ultra-* czy *uniformis*-tyczne miejsca – to pauzy, jak powiedziałby Tuan, przerwy w podróży¹⁸; to miejsca „pomiędzy”, o niewyklarowanym statusie; bramy, przez które trzeba przejść. Pobyt w tych miejscach ma charakter przejściowy; to – mniej lub bardziej odczuwalne – punkty graniczne, spinające klamrą właściwą podróż, doświadczenia o wyraźnie zarysowanym statusie. Tubylcy nie zamieszkują hotelów, nie stołują się w europejskich restauracjach; ich obecność jest tam cicha, niemalże „bezzapachowa”¹⁹. Tubylcza obsługa nadaje wnętrzom egzotyczną oprawę, jest znakiem obcości, nienachalną dekoracją. Afryka w formie rozcieńczonej jest bardziej przyswajalna – pytanie, czy podróżnik poprzestanie na zażywaniu małych dawek, czy też pokona dystans dzielący go od świata *par excellence* afrykańskiego poprzez wkroczenie na terytorium tubylców (w świecie rdzennych mieszkańców Czarnego Łądu to przybysze istnieją w sposób „ornamentalny”).

Od podróżnika zależy, jaką przyjmie postawę: aktywną czy bierną; czy pokonywać będzie odległości i niwelować bariery (czy opuszczając, na czas określony, domowe pielesze, zrezygnuje z ekwiwalentów domowości – z hotelowej, neutralizującej obcość, przytulności), czy będzie obserwatorem trwającym w bliskości wyobrażeń, a dystansującym się od rzeczywistości (obserwatorem z recenzją napisaną jeszcze przed obejrzeniem „przedstawienia”), czy też będzie uczestniczył w afrykańskim teatrze życia codziennego (teatrze w ujęciu Goffmanowskim) jako jeden z aktorów, czy porzuci status widza opuszczając widownię i wchodząc za kulisę²⁰. Od niego zależy, czy uwolni się od apriorycznych wizerunków, by dotrzeć do żywych modeli i portretować z natury, czy też zadowoli się kopiowaniem obrazów stworzonych przez innych; czy przekładać będzie Cepelię (z efektownymi, stylizowanymi „spektaklami”, z obrzędami poddanymi procesowi

¹⁷ Ibidem, s.186.

¹⁸ Y-F. Tuan: *Przestrzeń i miejsce*. PIW, Warszawa 1987, s.247.

¹⁹ Matylda Pniewska, jedna z autorek reportażowej, wspomnieniowej książki o spotkaniach z Czarnym Łądem, pisze we wstępie: „Gdybym miała określić coś najbardziej charakterystycznego dla Afryki, byłby to chyba zapach. Dla mnie zapach zawsze będzie tym, po czym z zamkniętymi oczami poznam, że jestem w Afryce, i to nieważne, czy w Egipcie, Maroku, Tanzanii lub Namibii. (...) Afryka pachnie. Różne są odcienie i intensywność tego zapachu, ale z pewnością jest on wszędzie, przenika wszystko i każdego, kto tam się znajdzie”. Chyba że nie opuści się sterylnych, perfumowanych wnętrz – enklaw eleganckiej nijakości. W hotelach wznoszonych z myślą o przyjeźdźnych, ten zapach jest neutralizowany [M. Pniewska, D. Szczechowicz, A. Tryc: *Zapach Afryki*. Wydawnictwo MEDIUM, Warszawa 1997, s.5].

„muzealizacji”, z ekspozycjami przedmiotów, które pozbawione tła macierzystego środowiska kulturowego, tracąc pierwotne znaczenie) nad autentyk; czy przekładać będzie swobodną parafrazę i wyrwany z kontekstu „cytat” nad żywy, oryginalny, pełny tekst.

Marek Kulczyk, podróżujący po Afryce Zachodniej na przełomie 1998 i 1999 roku, tak wspomina wizytę w Muzeum Etnograficznym w stolicy Mali, Bamako:

Było imponujące. Czyste, schludne, sterylne. W ładnej architekturze i z arcyciekawą kolekcją masek, ale – to nie było Mali. To, być może, był świat przyszłych pokoleń, z trudem zaglądających we własną przeszłość. Dla nas to wszystko było nierealne, za piękne i zbyt wypracowane. Przedmioty nie były eksponowane; one były wypreparowane. Można je było studiować, ale odarte z kurzu i nieładu traciły duszę; były raczej z San Diego, niż z Afryki²¹.

Afryka „zamknięta” w muzealnych murach obumiera, pozbawiona przestrzeni przestaje oddychać, blaknie.²² Afrykański duch cierpi na klaustrofobię, ulatuje z laboratoryjnych słoików, swobodnie umyka zarzucanym przez europejskich poławiaczy czarnych pereł siatkom słów. Pozostaje garść skorup, zdjęć, książek – pozostają fragmenty bliżej nieokreślonej całości – zawsze fragmenty, jak powiedziałby Różewicz.

piszę ciągle
choć wiem że odchodzi się
zawsze

z fragmentem
z fragmentem całości
całości
czego²³

Fragmentaryczny obraz uzupełniają treści wyobrażone. Wyobrażenia, „wiązące” dopowiedzenia, twierdzenia o statusie przypuszczeń są spoiwem, gdy podróżnik – z ambicją koherentnej i pełnej wypowiedzi, spójnej opowieści – nie dysponuje wystarczającą ilością danych o „nieznanym”, żeby stworzyć coś więcej niż luźny szkielec,

²⁰ E. Goffman: *Człowiek w teatrze życia codziennego*. PIW, Warszawa 1981.

²¹ M. Kulczyk: *Timbuktu i okolice*. REFUGIO, Warszawa 2002, s.206.

²² Karen Blixen o napotykanym w rezerwacie Kikujusów legwanach mówi: „trudno wyobrazić sobie coś piękniejszego od ich zabarwienia. Błyszczą jak góra drogich kamieni albo witraż w starym kościele.” Myśląc, „że ze skóry da się zrobić jakieś ładne drobiazgi”, zastrzeliła pewnego razu jedną z wylegujących się na kamieniu jaszczurek: „Wtedy zdarzyła się dziwna rzecz, której nigdy nie zapomnę. Gdy podchodziłam do martwego gada leżącego na kamieniu, a właściwie, gdy zrobiłam kilka kroków w tym kierunku, legwan zbladł i wszystkie kolory znikły jakby za jednym wydechem. Kiedy go dotknęłam, był szary i matowy niczym bryła betonu. To żywa krew pulsująca w ciele zwierzęcia emanowała ów żar i blask. Gdy ogień wygasł i dusza uleciała, legwan upodobił się do worka piasku” [K. Blixen: *Pożegnanie z Afryką*. „Iskry”, Warszawa 1988, s.175].

²³ T. Różewicz: *Larwa*. [W:] Tegoż: *Niepokój. Wybór wierszy*. PIW, Warszawa 2000, s.415.

ażurową konstrukcję z piasku (którą podmyje byle mżawka pytań i wątpliwości). To indywidualne piętno opowiadającego, jego temperament interpretacyjny i zdolność wiązania ze sobą porwanych, odrębnych wątków sprawia, że opowieść nabiera gładkości. Dlatego tak często relacjonujący swoje spotkanie z Czarnym Lądem podkreślają, że ukazują swoją Afrykę, pewną jej wersję, a nie Afrykę jako taką. To autorskie „ja” jest, a nawet musi być – jak pisze Czaja – ostateczną instancją.

Owszem, bywa że rzeczywistość „narzuca się” z dużą intensywnością naszemu poznaniu. Ostatecznie jednak nie wybieramy wedle obiektywnych kryteriów (gdyby tak było, wszyscy pisaliby o tym samym), wybieramy tylko to, co jakoś rezonuje z naszym doświadczeniem, co rymuje się z naszym sposobem postrzegania świata²⁴.

Kydryński, na samym początku swojej relacji, cytuje słowa z filmu „Śniegi Kilimandżaro”, wypowiedziane przez starego białego myśliwego: „Dlaczego wszyscy, którzy przyjeżdżają do Afryki, od razu muszą pisać o niej książkę?”²⁵ Katalog biblioteczny wypełniają tytuły, w których pojawia się – w różnych kontekstach i znaczeniach – słowo: „Afryka”. Każda z tych książek to inna wariacja na temat Afryki, melanz faktów, obiektywnych stwierdzeń i odautorskich komentarzy, interpretacji, melanz rzeczywistego i wyobrażonego. Osoba podróżnika i jego przeżycia, reakcje, interpretacje, nie znajdują się na dalekim planie, nie stanowią neutralnego tła dla informacji o samej drodze, dla informacji o nieznanym świecie, o afrykańskich realiach – i to nadaje relacji charakteru wyjątkowego. Każde indywidualne doświadczenie czarno-lądowe ma status odkrycia. Kołakowski, w swoim krótkim wykładzie dotyczącym podróżowania, pisze:

gdy ciekawością gnani udajemy się do jakiegoś nieznanego kraju czy miasta, możemy powiedzieć, że je dla siebie odkrywamy, bo właśnie w odkryciu takim niekoniecznie chodzi o pewną wiedzę, której nikt jeszcze nie posiadał, ale o doświadczenie nowości²⁶.

Podróżnicy odkrywają Afrykę dla siebie, są Kolumbami swojej Afryki. Możliwości tworzenia wariacji na temat Czarnego Lądu wydają się im nieograniczone, a przy tym sensowność czynienia ich – niekwestionowana, dlatego sięgają po pióro.

W swoim dzienniku podróży po Ameryce John Steinbeck stwierdza: „To, co tu piszę, jest prawdziwe póty, póki ktoś inny nie przejedzie tą samą drogą i nie poprzestawia świata na własną modłę.” Dodaje: „Nie łudzę się, że w niniejszej relacji operuję

²⁴ D. Czaja: *Sygnatura i fragment...*, op. cit., s.12-13.

²⁵ M. Kydryński: *Chwila przed zmierzchem*. Prószyński i S-ka, Warszawa 1995, s.7

²⁶ L. Kołakowski: *Mini-wykłady o maxi-sprawach*. Wydawnictwo ZNAK, Kraków 1997, s.44-45.

elementami stałymi.”²⁷ Pisarz opowiada o swoim pobycie w Pradze; ze zdziwieniem konstatuje, że jego przeżycia, spostrzeżenia nie przystają do obserwacji poczynionych przez Josepha Alsopa, dziennikarza, przebywającego - w tym samym czasie, co Steinbeck - w obecnej stolicy Czech:

jego Praga nie miała nic wspólnego z miastem, które widziałem i słyszałem. Po prostu nie była tym samym miejscem, a przecież obaj jesteśmy uczciwi, żaden z nas nie jest kłamcą, jeden i drugi jest według wszelkich kryteriów dosyć dobrym obserwatorem, i przywieźliśmy do domu dwa miasta, dwie prawdy²⁸.

I tak, relacja Sienkiewicza nie ukazuje Afryki, która mogłaby – w formie dokładnej repliki – stać się przedmiotem doświadczenia innych podróżujących po Czarnym Łądzie w 1891 roku. Efektem wspólnej wędrówki Kydryńskiego i Mellerera są dwa odmienne wizerunki Czarnego Łądu: z jednej strony mamy *Chwilę przed zmierzchem*, z drugiej – dziennikarskie relacje korespondenta wojennego. Nawet tandem złożony z pary obserwatorów o bardzo żywej wrażliwości sensualistycznej, doświadczający w pełnej synchronii nie zdoła przedstawić jednorodnej, zgodnej w każdym szczególe, relacji z wycieczki – opowieści obu będą naprzemiennie pokrywać się i mijać. Honorata Korpikiewicz, rozważając wartość informacji przekazywanych nam przez zmysły, zwraca uwagę na niedoskonałość, zawodność zmysłów; wszak „porównując spostrzeżenia różnych ludzi, oglądających tę samą rzecz, stwierdzamy, że nigdy nie są one ze sobą identyczne”²⁹. Korpikiewicz wspomina eksperyment, który został przeprowadzony w Getyndze na konferencji psychologów:

Na salę obrad wbiegł nagle mężczyzna, a za nim drugi z pistoletem w dłoni. Gdy wybiegli oni z sali, poproszono psychologów o opis zaobserwowanego zdarzenia. I tu zaznaczyła się wyraźnie rola wyobraźni, pobudzonej przez emocje: tylko jeden opis miał mniej niż 20% błędów (!), a 25% relacji – aż powyżej 40%!³⁰

Narząd percepcji na usługach wyobraźni (wyobraźnia tworzy obrazy, a na ekranie okarzutowane są przeżroczą jej autorstwa), z wbudowanymi preferencjami (oczy myśliwego, dziennikarza, poszukiwacza przygód, naukowca, turysty itd.) – kieruje odbiorem, ma wpływ na budowanie wizerunku przedmiotów oglądu. Im więcej punktów zbieżnych w

²⁷ J. Steinbeck: *Podróże z Charleyem. W poszukiwaniu Ameryki*. SSAW, Poznań 1991, s.76.

²⁸ Ibidem, s.76.

²⁹ H. Korpikiewicz: *Wyobraźnia w poznaniu naukowym*. [W:] *O wyobraźni*. Redakcja naukowa R. Liberkowski, W. Wilowski. Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2003, s.124.

³⁰ H. Korpikiewicz: *Wyobraźnia w poznaniu naukowym*, op. cit., s.124.

relacjach, tym większe prawdopodobieństwo przebywania podróżników w świecie zobiektywizowanych prawd... bądź stereotypów – odnosząc własne doświadczenie afrykańskie do doświadczeń innych, tworzą dobudówki do istniejącego już wcześniej wizerunku Afryki.

Próby uchwycenia rzeczywistości afrykańskiej słowami znajdującymi się w słowniku kultury Zachodniej okazują się często próżnym, daremnym wysiłkiem. Podróżnicy, uzbrojeni w język zdolny opisywać i wyjaśniać ich własny świat, stają bezradnie w obliczu epifanii czarno-lądowych. „Słowa naszego języka przestają być służebne w sytuacji, kiedy kończy się świat, jaki opisują, a zaczyna inny, nieznany”³¹ – stwierdza Kydryński, porażony nierzeczywistym pięknem raf koralowych ukrytych w wodach Morza Czerwonego. I tak, „trzeba sięgnąć do nie istniejącego języka”³², albo posługując się własnym – podjąć trud translacji, omijając w czasie żeglugi po nieznanym wodach meandry pochopnych interpretacji, wyspy „przytulnych” porównań, przeświadczeń i wyobrażeń, nie ulegając znajdującym się zawsze na podporządku, wabiącym swą chwytną, prostą melodią stereotypom. Przywołanie w tym kontekście Novalisowskiego: „Dokąd więc zmierzamy? Zawsze do domu” może niepokoić. Oznaczałoby niemożność przekroczenia progu swego świata uchwyczonego językiem, przewyciężenia nieporęcznej nieruchomości zdomowionych w umysłach wyobrażeń.

Emerson, chociaż niechętny koncepcji podróżowania („Nie włóczmy się; siedźmy w domu”³³), pisze o umyśle domatorskim:

owo ograniczenie się i zadowolenie, które znajduje wszystkie pierwiastki swego życia we własnej swej glebie, ma także swoje niebezpieczeństwa monotonii i psucia się, o ile nie bywa pobudzane przez obce zastrzyki³⁴.

Owe „obce zastrzyki” to świeże doświadczenia poznawcze, które domagają się nowego instrumentarium pojęciowego, umysłu nieskrępowanego presupozycjami (*non-cliché thinking*), odstąpienia od szablonych rozwiązań i wkroczenia na nieznane trakty interpretacyjne. „Te pre-, czy nawet prakonstrukcje interpretacyjne, dokonują prestrukturyzacji świata, wyznaczają go, dosłownie: tworzą świat”³⁵. A nie chodzi o to, by

³¹ M. Kydryński: *Chwila...*, op. cit., s.18.

³² Ibidem.

³³ R. W. Emerson *Eseje* [I]. Wydawnictwo Test, Lublin 1997, s.83.

³⁴ Ibidem, s.46.

³⁵ Z. W. Dudek, A. Pankalla: *Psychologia kultury. Doświadczenia graniczne i transkulturowe*. Eneteia, Warszawa 2005, s.35.

tworzyć już stworzone - trzeba znaleźć język, który ten istniejący świat interpretacyjnie udźwignie, możliwie rzetelnie opisz.

Autorzy relacji opowiadają o swoich doświadczeniach afrykańskich barwnie, zajmująco, pamiętają o czytelniku, zwracają uwagę na kształt zewnętrzny, stronę formalną tekstu pisanego – na giętkość sformułowań, błyskotliwość porównań; starają się nadać relacjom – dokumentującym ich spotkanie z egzotyczną kulturą i badania nad nią – wartość artystyczną. Niejednokrotnie okraszają tekst efektownymi gramami słownymi i emocjonalnie nacechowanymi sądami. Wszystko to wpływa na ożywienie relacji, czyni tekst atrakcyjnym, ciekawym dla przyszłego odbiorcy. Opowieść toczy się dynamicznym, wartkim strumieniem, a sugestywny, wyrazisty opis ma sprostać malowniczej rzeczywistości afrykańskiej. I tak, zamierzeniem Kydryńskiego jest „tak opowiedzieć o Afryce, żeby Czytelnik poczuł choć przez chwilę jej oddech na swej skórze”³⁶, by poprzez zanurzenie się w nurt opowiadania nawiązał z nią intymny kontakt. Sienkiewicz zamierza „obrabiać artystycznie”³⁷ swoje przeżycia, szlifować chropawe w surowym stanie doświadczenia, by nadać im gładkość, połysk, „przyjemny” kształt – kształt zamierzony (wyobrażony). Brandys wprowadza do swego reportażu humorystyczną postać Pana Bieganka – ten pracownik polskiego konsulatu w Kairze, wierny towarzysz wędrówek, przejawiający skłonność do malkontentstwa, czyni opowieść atrakcyjniejszą dla czytelników.

Podróżnicy nie tylko chcą dotrzeć do prawdy o Afryce, ale i ulegają pokusie autokreacji i kreacji literackiej, wykazując chęć partycypowania w bogatej historii tworzenia paraliterackich – nacechowanych subiektywnie, noszących wyraźne piętno opowiadającego – wizerunków Czarnego Kontynentu. Kwestię wzajemnych relacji antropologii kultury i literatury podejmuje Wojciech Burszta, wskazując na powinowactwo idei między nimi. Zarówno literatura, jak i antropologia

w centrum swoich zainteresowań mają człowieka i jego dzieje (...) [ale – H.W.] posługują się dwoma odrębnymi trybami porządkowania doświadczenia i konstruowania rzeczywistości. W ich ramach wyobrażnia i stosowane formy narracyjne przyjmują odmienną postać³⁸.

Burszta przytacza myśl J. Brunera o logiczno-naukowym trybie paradygmatycznym w antropologii (objawiającym się dyscypliną języka, formalnym systemem opisywania i

³⁶ M. Kydryński: *Chwila...*, op. cit., s.10.

³⁷ H. Sienkiewicz: *Listy do Mściława Godlewskiego (1878 – 1904)*. Zakład im. Ossolińskich, Wrocław 1956, s.144.

³⁸ W. J. Burszta: *Czytanie kultury. Pięć szkiców*. IEiAK, Łódź 1996, s.17.

wyjaśniania, stawianiem hipotez i stosowaniem procedur weryfikacyjnych, wychodzeniem poza granice ciasnego kręgu konkretności – abstrahowaniem) i trybie poetycko-powieściowym charakterystycznym dla literatury, dzięki któremu

mamy wrażenie, iż jesteśmy «bliżej życia», że proponowane nam opowiadanie czy powieść są mniej «bezduchne» od sterylnych wywodów trybu paradygmatycznego³⁹.

Autorom relacji zależy na lekkości tekstu, na prezentacji własnego doświadczenia, przedstawieniu swojego spotkania ze światem czarnej egzotyki, które choć wpisane zostanie automatycznie do rejestru europejskich przedsięwzięć badawczych dotyczących Afryki, będzie miało wartość przeżycia jednostkowego – i tak przedmiotem opisu i poznania w relacjach jest zarówno Afryka, jak i postacie autorów. *Chwila przed zmierzchem* to – jak stwierdza sam Kydryński – książka „o dorastaniu” – autor podkreśla tym samym osobisty charakter relacji, która nie tylko portretuje Czarny kontynent, ale stanowi także swojego rodzaju autoportret. Podróż do Afryki umożliwia samopoznanie, autognozę i ten wymiar doświadczenia czarno-lądowego jest dla Kydryńskiego niezwykle istotny. Rekomendacją dla Sienkiewiczowskich *Listów z Afryki*, zachętą do lektury, jest samo nazwisko autora (uznanego, chętnie czytanego pisarza). Nie tylko elektryzujące słowo „Afryka” w tytule przykuwa uwagę czytelników, skłania do sięgnięcia po książkę; zainteresowanie wzbudza osoba Sienkiewicza, nie ukrywającego się tym razem za parawanem historii fikcyjnej. Jeśli „antropologia usiłuje w sposób naukowy sportretować gatunek ludzki” – Burszta cytuje A. Owena Aldridge’a – „literatura przedstawia ludzkie charaktery i działania poprzez subiektywną perspektywę innego człowieka.”⁴⁰

Sienkiewicz, Brandys i Kydryński nie ukrywają się za tekstem, akcentują swoją obecność. Ukazują Afrykę przepuszczoną przez filtr własnych osobowości. Ich oczy porządkują odbieraną rzeczywistość według subiektywnej hierarchii ważności - reagując żywo na jedne jej odłony, prześlizgują się, omijają obojętnie inne. Wyobrażenia stanowią w tych zapatrzeniach i „zaniewidzeniach” stały punkt odniesienia.

Sienkiewicz jeszcze nie dobił do brzegów Czarnego Łądu, a już z góry zakłada, że pierwsze miasto na trajektorii jego afrykańskiej podróży, Port-Said, nie będzie miało mu nic ciekawego do zaoferowania:

Doki, latarnie, magazyny i zbiór zwykłych, mniej więcej odrapanych kamienic, pomalowanych żółto i wzniesionych na żółtym piasku ławicy, oto Port – Said. Jeszcze statek nie stanął, jeszcze

³⁹ Ibidem, s. 18.

⁴⁰ Ibidem, s. 19.

stoimy na pokładzie z lornetkami w ręku, a już widzimy, że miasto nie ma w sobie nic godnego uwagi (...) wszystko to nowe, wczorajsze, pozbawione cech i charakteru Wschodu⁴¹.

Pomimo to Sienkiewicz decyduje się spędzić czas postoju statku na ulicach Port-Saidu – trzy godziny (tyle trwa postój) wystarczają, by znaleźć potwierdzenie; zaiste, „nic w niem ciekawego”⁴². W czasie wędrówki w głąb lądu (wybrzeże Afryki Wschodniej) na pisarza czekają kolejne rozczarowania. Spojrzenie spragnione żywych barw, egzotycznej obfitości, spragnione zamaszystych obrazów, na próżno czeka zaspokojenia. I tak, jedna z rzek dzisiejszej Tanzanii, Kingani, swą szerokością i ubogą oprawą florystyczną przypomina raczej francuską Sekwanę, niż prawdziwe (tak, jak je sobie Sienkiewicz wyobraził) rzeki w tropikach.

Jak cała okolica, tak i rzeka, niema charakteru egzotycznego. Wystawiałem sobie [podkreśl. moje – H.W.], że ujrzę wody, ujęte w ramę dziewiczych lasów, palmy przeglądające się w toni, liany zwieszone w kwiecistych festonach nad falą, wielkie liście i różnobarwne ptaki pływające po powierzchni – wszystko zacieśnione, dziwne, wybujałe. Tymczasem nic z tego. Rzeka płynie w pustej okolicy (...) Brak temu afrykańskiego kolorytu, chociaż słońce pali niemiłosiernie; brak także podzwrotnikowej bujności, bez której nie umiemy sobie wyobrazić [podkreśl. moje – H.W.] rzek strefy gorącej⁴³.

Również spojrzenie Brandysa działa wybiórczo, bywa stronnicze, wybredne. Dziennikarz, kierując się własnymi upodobaniami, wybiera z afrykańskich albumów te zdjęcia, które stanowić mogą dobrą ilustrację jego tez, które z jego tekstem stworzyłyby kompatybilną całość. Znamienny jest pojedynek, jaki dziennikarz stacza ze swoim egipskim przewodnikiem, młodym Halilem⁴⁴. W końcu Brandys zmuszony jest ulec nieodpartej argumentacji Halila, i przyznać, że kalkuje niezbyt skrupulatnie, nie dość dokładnie, selektywnie przerysowywuje egipskie wzory. Opętany własną wizją, świadomie ignoruje, pomija to, co do niej nie pasuje, co jej kompetentność nadwątła, czyni wątpliwą. Gdy Halil serwuje coś, co Brandysowi nie w smak, ten szybko traci apetyt. Pokonany, stwierdza: „Egipt przestał mnie zupełnie interesować”⁴⁵. Ale przecież i tak, Kair, a właściwie cały Egipt, „to nie jest żadna Afryka!”⁴⁶.

Z kolei Kydryński z Mellerem, odwiedzający jeden z kenijskich parków narodowych w celu obejrzenia słoni – nastawieni na długie ich poszukiwanie, z zaskoczeniem przyjmują spotkanie pięciu zwierząt przy samym wjeździe do parku.

⁴¹ H. Sienkiewicz: *Listy z Afryki*, op. cit., s. 12.

⁴² Ibidem, s. 15.

⁴³ Ibidem, s. 194-195.

⁴⁴ M. Brandys: *Śladami Stasia...*, op. cit., s. 22.

⁴⁵ Ibidem, s. 70.

⁴⁶ Ibidem.

Oczekując większych wrażeń (zostali poinformowani, iż na terytorium rezerwatu znajduje się mnóstwo słoni) spędzają z tymi napotkanymi dwie minuty i jadą dalej. „Chcę więcej!” – krzyczy Kydryński. Zaczaiwszy się nad jeziorem Paradise, czekają na słonie. „Z rozczarowaniem przyjęliśmy obecność stada afrykańskich bawołów”: „Nie interesowało nas nic innego.” Samotny byk bawołu, który znalazł się w pewnym momencie w pobliżu stanowiska obserwacyjnego podróżników, zrobił na nich „tyle wrażenia, co krowa w wiejskim obejściu gdzieś na Mazowszu”. Oczekiwanie wyspecjalizowały zmysły do odbierania tylko tych wrażeń, które stanowią odpowiedź na nie (przynosząc spełnienie). Kydryński komentuje zdarzenie:

Ostatecznie efekt naszej wyprawy był taki, że słoni nie obejrzelśmy, na bawoły nikt nie zwrócił uwagi, a o zmierzchu, kiedy czyhaliśmy u wodopoju, jedynym zwierzęciem, jakie udało mi się sfotografować, było wścibskie kocisko strażnika. Doprawdy, jak turyści z Tokio ⁴⁷.

Podróżnicy waloryzują przestrzeń, określają wzajemne relacje przedmiotów i zjawisk – przedmioty, gdy tylko znajdują się poza zasięgiem wzroku, tracą koloryt i ostrość, tracą na znaczeniu.

Świat przedstawiony na stronicach relacji jest lustrzanym odbiciem uchwyconych obrazów, projekcją poczynionych w czasie podróży obserwacji. Kwestia lustrzanych odbić (bywają oczywiście krzywe lustra), wiernego odzwierciedlania widzianej rzeczywistości (czasem wiernego odzwierciedlania własnej wizji rzeczywistości), to kwestia nieulegania pokusie tworzenia całościowego, spójnego obrazu, wtedy, gdy jedynie fragmenty nieogarnialnej wzrokiem całości pozostają do dyspozycji podróżnika, gdy jedynie nimi może rozporządzać. Kydryński jest świadomy, iż jego relacja to fragmentaryczne zapiski, złowione okiem wrażenia, amatorski collage. We wstępie do *Chwili przed zmierzchem* zaznacza: „Czytelnik znajdzie tu (...) kilkanaście obrazów, częstokroć luźno ze sobą powiązanych”⁴⁸. Natomiast Brandys i Sienkiewicz często posiłkują się wiedzą wyniesioną z lektur, wypełniają luki w doświadczeniu korzystając z doświadczeń innych, tkają swoje opowieści wplatając we własne afrykańskie przeżycia nitki zasłyszanych czy przeczytanych historii. Deseń haftowany w czasie podróży nie pozostaje bez tła. Anna Cichoń, w swoich rozważaniach (spod znaku *colonial gaze*) nad Sienkiewiczowską powieścią *W pustyni i w puszczy*, wypowiada słowa, które z powodzeniem można odnieść również do *Listów z Afryki*:

⁴⁷ M. Kydryński: *Chwila...*, op. cit., s.105-106.

⁴⁸ Ibidem, s.10.

Wprawdzie Sienkiewicz zapewniał o autentyczności afrykańskich doświadczeń przedstawionych w powieści, ale w trakcie pracy nad tekstem w znacznej mierze bazował na relacjach modnych w ówczesnej Europie podróżników (...) ⁴⁹.

Nie można zapominać, iż od Sienkiewicza i Brandysa – w przeciwieństwie do Kydryńskiego – oczekiwano profesjonalnej, wyczerpującej i trzymającej się terminów relacji. Wyjechali, żeby opisać; wyjechali, czując na sobie niecierpliwie spojrzenia wydawców i czytelników. Kydryński, jeśli mu wierzyć, nie wyjeżdżał z projektem afrykańskiej książki; co więcej, nie był przez nikogo popędzany, wyjeżdżał nie obciążony niczymi oczekiwaniami (mógł oddać się bez reszty swoim), nie czuł się odpowiedzialny za czytelników, bo takowych – przed wydaniem *Chwili* - nie miał.

Podróżnicy ukazują taki fragment Afryki, w którym odnaleźli odpowiedzi na stawiane przez siebie pytania – z owymi pytaniami (oczekiwaniami) wyruszyli na Czarny Ląd, stanowią one ich bagaż podręczny. Brandys, wysłany do Afryki z misją napisania kilkunastu reportaży („czytelnicy domagają się ciągle afrykańskich reportaży”), ma sprawdzić „czy piramidy stoją na swoich miejscach i czy Nil po dawnemu płynie z południa na północ.” ⁵⁰ Celem owych zdań, chociaż zostały użyte z intonacją pytającą, nie jest uzyskanie informacji, wiadomości, tylko znalezienie dla już zdobytych potwierdzenia; to zwroty neutralne poznawczo – odpowiedź znosi pytanie w chwili jego zaistnienia – to tylko postawienie znaku pytania przy tezie (atrapa pytania). Podróż stwarza możliwość potwierdzenia w obiektywnej rzeczywistości tego wszystkiego, co posiada status prawdopodobieństwa (pytajnik zostaje zastąpiony przez kropkę).

Wiemy wszyscy z książek, że i Coloseum i Forum Romanum i ateński Parthenon i Sfinks i Piramidy istnieją – pisze Sienkiewicz – ale mimo tego są one dla nas tylko teorią, tylko idealnym pojęciem – i dopiero, gdy staniemy przed nimi, gdy obejmiemy je oczyma i rękoma, stają się one dla nas czemś obiektywnym i rzeczywistym. To samo można powiedzieć o zamorskich krajach. (...) ta zmiana idei na rzeczywistość, to stwierdzanie książkowych teorii [podkreśl. moje – H.W.], stanowi główny urok podróży i zwiedzania ⁵¹.

Sienkiewicz w czasie podróży szuka potwierdzenia, szuka dowodów poświadczających autentyczność, prawdziwość, wiarygodność informacji zawartych w książkach.

Czarnoziemami rodzących się pytań bywają więc przeświadczenia, wyobrażenia – domagające się potwierdzenia – a powzięte w wyniku lektury przeróżnych opracowań,

⁴⁹ A. Cichoń: *W kręgu zagadnień literatury kolonialnej – „W pustyni i w puszczy” Henryka Sienkiewicza*. „Er(r)go”: *Postkolonializm i okolice*. Nr 8 1/2004, s.105.

⁵⁰ M. Brandys: *Śladami Stasia...*, op. cit., s. 6.

⁵¹ H. Sienkiewicz: *Listy z Afryki*, op. cit., s.43.

książek, reportaży, relacji słynnych badaczy Afryki, misjonarzy, podróżników; choć to przede wszystkim empiria mnoży znaki zapytania.

Czy lepiej poznawać kraj przed czy po podróży? Cóż jest warta teoria bez praktyki? O ilez lepiej wiemy na co patrzymy, gdy to znamy, o ilez lepiej pojmujemy, gdy już widzieliśmy?⁵²

- zastanawia się Marek Kulczyk przekraczając próg Muzeum Etnograficznego w Bamako. Według Kapuścińskiego, oglądanie rzeczy, o których się mało wie, znamionuje bierną w swej istocie postawę współczesnego turysty⁵³. Z kolei Korpikiewicz, zastanawiając się nad sposobami radzenia sobie z odczytem danych spostrzeżeńowych, rozważając możliwości ich zrozumienia, stwierdza, iż człowiek

w poznawaniu świata kieruje się nie tylko danymi, płynącymi z percepcji zmysłowej – poznanie empiryczne następuje według wcześniejszej konstrukcji teoretycznej [podkreśl. moje – H.W.]. (...) kształt tej konstrukcji nadaje dotychczasowa wiedza badacza i jego wyobraźnia. (...) Gdyby nasze spostrzeganie przebiegało chaotycznie, bez wyobrażonych ogólniejszych struktur, to nawet przy zarejestrowaniu większej liczby danych, nie potrafilibyśmy nic o obserwowanym obiekcie powiedzieć⁵⁴.

A jednak, czy odwrócenie kolejności czynności poznawczych – z „teoria → praktyka” na „praktyka → teoria” – nie pozwala czasem uniknąć (grożącego „rozteoretyzowanym” i przepełnionym wiedzą podróżnikom) zakleszczenia percepcji? W przypadku takowej blokady poznanie nie może być kontynuowane, lub jest wysoce utrudnione.

Teoretyczne przygotowania do wojażu czynili wszyscy autorzy relacji. Sienkiewicz, jak wiemy, czerpał wiedzę z wielu dostępnych ówczesnie źródeł naukowych i popularnonaukowych dotyczących Afryki, znał relacje z wypraw Stanleya i Livingstone’a, czytał wspomnienia misjonarzy. W przypadku Brandysa, już sam tytuł relacji (*Śladami Stasia i Nel*) wskazuje na to, jak wielką rolę w doświadczeniu afrykańskim autora odgrywają książki⁵⁵. Gdy dziennikarz zdecydował się pojechać do Abisynii, jeszcze przed

⁵² M. Kulczyk: *Timbaktu...*, op. cit., s.205.

⁵³ R. Kapuściński: *Lapidaria*. „Czytelnik”, Warszawa 2005, s.431.

⁵⁴ H. Korpikiewicz: *Wyobrażenia w poznaniu naukowym*, op. cit., s. 131-132.

⁵⁵ W ramach przygotowań do wyprawy afrykańskiej Brandys kupuje w księgarni *W pustyni i w puszczy* Sienkiewicza: „Staś Tarkowski i Nel Rawlison byli moimi pierwszymi przewodnikami po Afryce. Wędrowałem z nimi przez pustynie i puszcze Sudanu. Dzięki nim poznawałem roślinność i zwierzyńce buszu i dżungli. Z nimi uciekałem z niewoli Mahdystów. Zabijałem lwy i oswajałem słonie. Drżałem w atakach febry i konałem z pragnienia. (...) I kiedy przyszło do tego, że naprawdę miałem wyjechać do Afryki, znowu zateśniłem do pierwszej afrykańskiej książki mego życia (...) Zapakowałem książkę od razu do walizki jako pierwszy i najważniejszy przedmiot mego ekwipunku afrykańskiego” [M. Brandys: *Śladami Stasia...*, op. cit., s.9]. Zaopatrzenie się w powieść było dla Brandysa sprawunkiem najważniejszym – swoją pierwszą podróż do Afryki nazywa wędrówką „śladami Stasia i Nel”: wędrował z bohaterami Sienkiewicza, poznawał Czarny Ląd za ich pośrednictwem; tym samym czyni z własnej wyprawy podróż wspomnieniową, nie akcentując istotnego elementu nowości.

wyjazdem z Kairu wyruszył na poszukiwanie książek traktujących o Etiopii: „moja wiedza o tym kraju była nad wyraz skąpa”. Ku rozczarowaniu Brandysa „okazało się, że w Kairze wcale nie było łatwo o książki na temat Abisynii. Książek takich w ogóle jest niewiele, gdyż Abisynia należy do krajów stosunkowo mało opisanych”⁵⁶. Pojedyncze egzemplarze wykupił z księgarń, tuż przed Brandysem, pan Bieganek, który zrezygnował z wyjazdu do Norwegii, by przysługujący mu urlop wypoczynkowy spędzić jeszcze w Afryce. Dziennikarz napotyka zaczytanego Bieganka w jednej z kairskich kawiarni:

Po prostu siedzę sobie i czytam. (...) A w Afryce jest jeszcze tyle dziwnych krajów, o których nic się nie wie. Kupiłem sobie kilka książek o Abisynii. Żeby pan wiedział, redaktorze, jaki to ciekawy kraj. Jaki to ciekawy kraj!⁵⁷.

Słowo zdaje się jednocześnie ciekawość rozbudzać i zaspokajać, i nie woła o obraz. O tym, jak ciekawa jest Afryka, Bieganek czyta. Poznawanie Afryki w Afryce za pośrednictwem książek, jeśli nie zakłada konfrontacji, nieustannej weryfikacji poprzez kontakt z dziejącym się, żywym, rzeczywistym, jest czynnością zamkniętą, znajdującą w sobie samej i potrzebę i odpowiedź na nią; jest zatoczeniem koła – od pierwszej strony do ostatniej (ruchem, którego nie zakłóca niesforna – nieprzewidywalna – rzeczywistość); to samowystarczalny gest poznawczy, który obchodzi się bez importu danych. Ewentualność zaskoczeń (zaskoczeń nowym, innym) nie jest mniejsza, ale objęta kontrolą, poprzez ograniczony (ściśle określony) dostęp do informacji, które pozbawione kontekstu sytuacyjnego nie wymagają od odbiorcy natychmiastowej reakcji, działania, a tym samym chronią go przed poczuciem bezradności (czym innym są zaskakujące informacje, a czym innym nieoczekiwane sytuacje, które z odbiorców czynią uczestników i na neutralność nie pozwalają). Lektura rozpościera nad czytającym moskitierę, pod którą wprowadzie duszno i niewygodnie (mało miejsca), ale która skutecznie chroni przed bezpośrednimi ukąszeniami nieprzewidywalnej, dzikiej afrykańskiej rzeczywistości, chroni przed zaskakującym zapewniając komfortowe warunki, temu, który doświadcza nowego. „Przygotowany” to tyle, co uprzedzony, nastawiony, przysposobiony; ten, który oswoił, utorował drogę, zwrócił w stronę tego, co rysuje się na horyzoncie. Na horyzoncie pana Bieganka jest kolejna kawa w stolicy Egiptu. Stąd pytanie Brandysa: „I na co panu te książki? Przecież

⁵⁶ M. Brandys: *Śladami Stasia...*, op. cit., s.167.

⁵⁷ Ibidem, s.168.

to nie pan, tylko ja jadę do Abisynii”⁵⁸. Na co komu moskitiera, gdy dookoła krążą jeno swojskie komary⁵⁹. Bieganek decyduje się pojechać z Brandysem do Etiopii.

Przygotowania teoretyczne Kydryńskiego nie były – jak sam przyznaje – szczególnie staranne czy gorliwe:

Wsiadaliśmy do samolotu naiwni jak dzieci. Nasza wiedza na temat Afryki nie wykraczała poza lekturę kilku reportaży Ryszarda Kapuścińskiego, jeszcze z lat sześćdziesiątych, pamięć filmów o zwierzętach, prezentowanych w niedzielne przedpołudnia, powierzchowną znajomość paru przewodników i historii podróży afrykańskich Davida Livingstone’a. (...) Kiedy myślę o tym dzisiaj, wiem, że byliśmy nie przygotowani. Wiem również – dodaje jednak Kydryński – że jakakolwiek próba przygotowania wypadłaby żałośnie w konfrontacji z rzeczywistością⁶⁰.

To trening wspinaczki na sztucznych ściankach w cieplarnianych warunkach hali sportowej przed wyjazdem w Himalaje, rozpoczynanie budowy statku w swoim pokoju, gdzieś w głębi lądu – gdy konstrukcja zostaje ukończona, okazuje się, że statku nie sposób wynieść, przetransportować i wypłynąć nim na morze. „Byliśmy nie przygotowani” – zaskoczeni. Wyobrażenia wiodły na morza mniej wzburzone. Jakikolwiek przygotowania nie były w stanie w pełni zamortyzować wstrząsów w czasie jazdy po wyboistych drogach Czarnego Łądu⁶¹.

Przygotowania do podróży w nieznane przypominają dziennikarskie zabiegi podejmowane przed przeprowadzaniem wywiadu – scenariusz rozmowy (prowizoryczna konstrukcja) zawiera zestaw pytań, wykaz kwestii do poruszenia, ma jednak strukturę otwartą (przywiązanie do zarysowanego projektu spotkania jest kotwicą unieruchamiającą

⁵⁸ Ibidem.

⁵⁹ Wbrew powszechnym opiniom (swojskim porównaniom), że „moskity to po prostu komary”, „polski komar tak ma się do egipskiego namoos, jak mały pokojowy piesek do rozjuszonego brytana łańcuchowego” [Ibidem, s.17].

⁶⁰ M. Kydryński: *Chwila...*, op. cit., s.11.

⁶¹ A o tym, jakie są afrykańskie drogi, świadczą najlepiej samochody. Waris Dirie daje plastyczny opis półciężarówki (tzw. pikapa), należącej do jednego z mieszkańców malutkiej etiopskiej wioski, Galadi: „Oprócz Afryki i złomowisk w Stanach nigdzie na świecie nie zobaczycie nic podobnego. W przednich szybach były ogromne dziury, co znaczyło, że podczas jazdy wszystkie muchy i piasek bez przeszkód biły podróżnych po twarzy. Od ciągłej jazdy po kamieniach felgi kół były całe pogięte, a opony poszarpane. Karoseria sprawiała wrażenie, jakby ktoś katował ją młotem kowalskim” [W. Dirie, C. Miller: *Kwiat pustyni. Z namiotu nomadów do Nowego Jorku*. Wydawnictwo Libros, Warszawa 1999, s. 213]. Remigiusz Mielcarek (botanik z tytułem profesorskim, zapalony podróżnik, reporter) tak wspomina jazdę autobusem do podnóża Kilimandżaro, którą odbył w czasie jednej ze swoich afrykańskich podróży pod koniec lat 90-tych: „autobus wyglądał tak, jakby go właśnie dopiero co wykradziono ze złomowiska. Podczas jazdy pył wpadał doń ze wszystkich stron, bo szyby w oknach już dawno zostały wybite. Co rusz łapaliśmy gumę. Wówczas wymienialiśmy łysą oponę na równie łysą. Na pewnym odcinku jechaliśmy po tak kamienistym podłożu, że nasza eskapada przypominała przemieszczanie się po tarce. Jedną z opon poszatkowało wówczas w drobne paski. (...) Często słyszałem odgłos uderzenia czegoś metalowego o kamienie. To kolejne części autobusu wypadały na drogę. Kierowca ignorował te «drobne usterki», bacząc przy tym, aby nie zgubić kół i istotnych części silnika” [R. Mielcarek: *Listy afrykańskie. Reportaże z podróży*. Wydawnictwo SORUS, Poznań 2000, s. 65].

statek poznania) – wszak dopiero w czasie spotkania rozmowa osiąga ostateczny kształt. W jej trakcie pewne pytania tracą rację bytu, pozostają te spełniające kryterium adekwatności, pojawiają się też, wreszcie, nowe. Rzeczywistość afrykańska podsuwa podróżnikom równania z wieloma niewiadomymi. Konieczność stawiania pytań, na które nie ma prostych odpowiedzi wymaga odwagi i odejścia od wystudiowanych ruchów interpretacyjnych.

Predylekcje poznawcze i zainteresowania kształtują percepcję podróżników, zacieśniają pole widzenia.

Nie dlatego zwracamy uwagę na jakiś przedmiot – pisze Ortega y Gasset – że go widzimy, ale odwrotnie: widzimy tylko to, na co zwracamy uwagę. Uwaga jest psychologicznym *a priori*, działającym pod naciskiem uczuciowych pobudek czyli zainteresowań [podkreśl. moje – H.W.]⁶².

Trwanie w bliskości wyobrażeń o świecie, stanowiącym cel późniejszej podróży, sprawia że sama podróż jest kontynuacją rozpoczętego wcześniej spotkania z Afryką. Przywiązanie do wyobrażeń jest silniejsze, gdy autorzy – jak już zostało zauważone – mają na względzie przyszłych czytelników swoich relacji. Pamięć o czytelniku ma wpływ na określenie pola zainteresowań. I tak, w Gizie uwagę Brandysa przykuwają przede wszystkim wielbłądy:

Wielbłąd jest jednym z najbardziej typowych [podkreśl. moje – H.W.] elementów Afryki i moi czytelnicy nie darowaliby mi nigdy, gdybym, będąc w Egipcie, nie przejechał się choć raz na wielbłądzie⁶³.

Wielbłądy, które „występują we wszystkich książkach o Afryce”, „na jakich jeździli dzicy, pustynni szejkwowie w różnych podróżniczych powieściach”⁶⁴, wpisują się na listę egzotycznych atrakcji, jakie oferuje przyjezdnym Afryka, na listę okazji-spotkań, których nie można przegapić. Pozostając w kręgu fascynacji faunicznych, dla Sienkiewicza cennym, bo prawdziwie czarno-lądowym doświadczeniem było zobaczenie antylop: przecież bez nich „Afryka nie przedstawia się we właściwym charakterze”⁶⁵. O dziwo, z zadowoleniem – nie irytacją – przyjmuje ucieczkę ranionej przez siebie antylopy, bo to świadczy „o nadzwyczajnej żywotności wielkich zwierząt afrykańskich”⁶⁶, potwierdza jego myśliwskie wyobrażenia. Z kolei Kydryński, szuka spełnienia (pomijając już

⁶² J. Ortega y Gasset: *Uwagi o powieści*. „Przegląd Humanistyczny” 1958, nr 2, s.93.

⁶³ M. Brandys: *Śladami Stasia...*, op. cit., s.56.

⁶⁴ Ibidem, s.55.

⁶⁵ H. Sienkiewicz: *Listy z Afryki*, op. cit., s.286.

⁶⁶ Ibidem, s.287.

wspomnianą wcześniej „pogoń za słońcem”), zapuszczając się w tropikalny gąszcz drzew Parku Narodowego Wirunga w poszukiwaniu goryli górskich; poruszony spotkaniem, zachłannie patrzy,

jak pogryzają listki, jak czyszczą sobie nawzajem sierść, jak śpią w swoich objęciach. Jak wchodzi na drzewa i niezdarnie, z potwornym łomotem, w trzasku łamanych gałęzi spadają z nich na łeb, na szyję⁶⁷.

Co ciekawe, najwięcej miejsca w swojej relacji Kydryński poświęca wszelkiego rodzaju pełzającym, fruującym i pływającym insektom, robakom; to one nie pozwalają zapomnieć (a gdy o nie chodzi, bardzo chciałoby się, by pozwoliły), że istotnie jest się w Afryce.

Skwapliwość, gorliwość Brandysa w wypełnianiu woli potencjalnych czytelników, czyni z niego strażnika wyobrażeń – wyobrażeń wspólnych i jemu, i jego rodakom. Czyni z niego strażnika, ale zarazem więźnia. W Chartumie dziennikarz zwierza się panu Biegankowi:

Z jakim ja czołem powrócę do Warszawy? Czytelnicy spodziewają się po mnie Bóg wie czego. Myślą, że przedzieram się pieszo przez dżunglę, że tropię ślady lwów i słoń, oganiam się przed muchami tse-tse, nocuję w tuklach murzyńskich... A ja tu tymczasem siedzę z panem na tarasie «Grand – Hotelu», popijam ten przekłety *lemon-squash soda*, od którego niedługo brzuch mi pęknie, i nie mam już za co jechać na Czarne Południe⁶⁸.

Brandys rozwija w tym fragmencie cały wachlarz istic afrykańskich, „obowiązkowych” przeżyć. Niedopuszczalna jest nie tylko *lemon-squash soda* popijana na hotelowych tarasach, ale i Wedlowskie rarytasy *made in Poland*, którymi ośmielił się poczęstować pana Bieganka – w czasie prośzonej kolacji – poznany w Addis Abebie *monsieur* Bernard:

– Coś podobnego! – zawołał [Bieganek] z niekłamany oburzeniem. – Przecież to polskie herbatniki. (...) Więc po to taska się człowiek aż do Etiopii! Po to wyłamuje sobie język z rozmaitymi cudzoziemcami i od trzech dni moknie na deszczu! Żeby na koniec poczęstowano go polskimi herbatnikami Wedla, które można dostać w każdym warszawskim sklepie!⁶⁹

Czytelnik spodziewa się odnaleźć w tekście Brandysa swoją Afrykę, w której ujrzyć można „stepy, dziewicze lasy, wioski murzyńskie ukryte w gąszczach”, przypatrzeć się

⁶⁷ M. Kydryński: *Chwila...*, op. cit., s.151.

⁶⁸ M. Brandys: *Śladami Stasia...*, op. cit., s.149.

⁶⁹ Ibidem, s.223.

„nieznanym ludziom i nieznanemu życiu!”⁷⁰; w której nie tylko nie serwuje się polskich herbatników, ale i smażonych kurcząt z mizerią, a kawy z pewnością nie podaje się w maleńkich filiżankach (a tak właśnie – ku rozczarowaniu Brandysa – wyglądał poczęstunek w domu wnuka Proroka z *W pustyni i w puszczy*, Abdullahiego Mahdiego, w Omdurmanie⁷¹). Opisując wizytę w chartumskim zoo, Brandys nie kryje pewnego zakłopotania i śpieszy z usprawiedliwieniem, jakiego żądni „nieokratowanych” spotkań z drapieżnikami, oburzeni czytelnicy z pewnością (tak przypuszcza) od niego oczekują; wszak

do ogrodu zoologicznego [tak pewnie wyglądałby zarzut; Brandys ubiega słowa rozeźlonych i rozczarowanych] – możemy sobie sami pójść w Warszawie. Od ludzi wyjeżdżających do Afryki oczekujemy czego innego. Podróżnik afrykański powinien spotykać się z dzikimi zwierzętami w dżungli lub w puszczy, a nie w zwykłym ogrodzie zoologicznym⁷².

Brandys prosi: „Nie złościście się, najmilsi!”⁷³, tłumacząc i argumentując, że choć zoo, to przecież niezwykle, bo sudańskie (większość zwierząt nie jest zamknięta w klatkach, a poza tym wszystkie „zdają sobie sprawę z bliskości rodzinnych stron”, „nie utraciły kontaktu ze światem, w którym żyły przedtem na swobodzie. Wiatr przypędza do zoo wszystkie wonie pustyni i buszu”⁷⁴). Gdyby znów czytelnik – jak pan Bieganek – zobaczył w etiopskiej stolicy „domy zupełnie jak w Świdrze pod Warszawą”, zakrzyknąłby pewnie za nim: „Kicham na taką stolicę!”⁷⁵. Być może, mniej żądny przygód, z wyobraźnią mniej rozdrażnioną lekturą, nie posunąłby się w swym malkontenctwie na tyle daleko, by – jak to uczynił Bieganek w rozmowie z Brandysem w trakcie jednej z ostatnich przechadzek po Addis Abebie – skomentować swój pobyt na etiopskiej ziemi tak oziębłym i lakonicznym słowem:

Dla mnie to jest po prostu zmarnowany urlop. Na podstawie książek człowiek wyobrażał sobie różne rzeczy. A później przyjeżdża, i nic. Żadnej przygody, żadnego męskiego przeżycia. Nawet lwa nie udało mi się spotkać⁷⁶.

„Inne” zostało opisane, roz-poznane, sfotografowane – ale, skoro na skutek tych czynności nie poniosło uszczerbku na swej egzotycznej naturze (nie stało się swojskie),

⁷⁰ H. Sienkiewicz: *Listy z Afryki*, op. cit., s. 184.

⁷¹ M. Brandys: *Śladami Stasia...*, op. cit., s. 141.

⁷² Ibidem, s. 127.

⁷³ Ibidem.

⁷⁴ Ibidem, s. 129.

⁷⁵ Ibidem, s. 192.

⁷⁶ Ibidem, s. 304.

pozostaje wciąż przedmiotem wzmożonego zainteresowania; wciąż rozpala i inspiruje wyobraźnię, która nie prosi o więcej. „Inne” nie stało się swojskie – rozbite na: „dziki zwierz” (lew, słoń, antylopa, goryl górski etc.), „płowa pustynia”, „gliniana chatka”, „podzwrotnikowy busz”, „tam-tamy” (egzemplifikacje można by mnożyć) – stało się atrybutywnym niezbędnikiem tego Jądra Ciemności. W spisie dzikich zwierząt afrykańskich zabrakło – jak zauważyłby Remigiusz Mielcarek (z pewnością wzbudzając sensację wśród tradycjonalistów w myśleniu o Czarnym Lądzie) – pingwinów. To właśnie chęć zobaczenia tych nielotnych ptaków, nie bawołów czy słoni, zaprowadziła badacza na południowy kraniec Afryki, do RPA.

W umyśle przeciętnego laika wyrażenie przez kogoś chęci obserwacji pingwinów w Afryce kwalifikuje tegoż na obserwację, ale psychiatryczną. Tak już wbito nam do głów, że pingwiny żyją na Antarktydzie, iż wiadomość o ich występowaniu w Afryce wydaje się nedorzecznnością w stylu Pana Twardowskiego na księżycu. Tymczasem na wybrzeżu południowo-zachodniego krańca Afryki zachowało się kilka odizolowanych kolonii (głównie na wyspach) gatunku małego pingwina określanego łacińską nazwą *Spheniscus demersus*. Jest to gatunek, który nie występuje na Antarktydzie i ogranicza się wyłącznie do wspomnianego krańca Afryki oraz kilku wysepek u wybrzeży południowej Namibii⁷⁷.

Republika Południowej Afryki, a właściwie Przylądek Dobrej Nadziei, był końcową stacją w ponad półrocznej wędrówce Kydryńskiego przez Czarny Ląd. Autor *Chwili przed zmierzchem* mówi o mapie świata, którą dostał od ojca w wieku trzech lat. Podarunek zawisnął nad jego łóżkiem, i przez wiele lat rozpalał wyobraźnię. Na mapie, jak wspomina,

znajdował się punkt szczególnie fascynujący. Najpierw przyciągał moją uwagę głównie dlatego, że był tak niewyobrażalnie daleko. Niedługo później, kiedy czytałem już bez kłopotu, sam dźwięk tej nazwy otwierał moją czułą wyobraźnię na piękno ziemi. Klękałem w łóżeczku i wpatrywałem się w to miejsce, a mała dziecięca główka podsuwała obrazy nie do pojęcia bujnej, soczystej zieloności, pięknych i zacnych ludzi, łagodnych zwierząt i równie łagodnego klimatu. Przylądek Dobrej Nadziei. Do dziś sądzę, że nie istnieje na ziemi miejsce, które potrafi przyciągać równie silnie samą magią i urodą swojej nazwy⁷⁸.

Kydryński twierdzi, iż ta jego pierwsza dziecięca Dobro-Nadziejna akwarela przez ponad 20 lat pozostała nietknięta - nie zmącił jej żaden kadr filmu dokumentalnego, ani jedno zdjęcie. Gdy w końcu spełnia dziecięce sny o podróżach, gdy udaje mu się dotrzeć na własnych nogach do tego magicznego miejsca na mapie, nie kryje podekscytowania,

⁷⁷ R. Mielcarek: *Listy afrykańskie...*, op. cit., s.37.

⁷⁸ M. Kydryński: *Chwila...*, op. cit., s.201.

wzruszenia: „Nie wiem, czy kiedykolwiek byłem tak podniecony”⁷⁹. Stojąc już na żółtych skałach Przylądka stwierdza: „wszystko wyglądało inaczej niż sobie wyobrażałem”⁸⁰. Nie wydaje się jednak rozzarowany.

Zarówno Sienkiewicz, ze swoim kolonialnym spojrzeniem, żądny malowniczości – ta afrykańska „fantazja w rzeczywistości (...) daje prawdziwe estetyczne zadowolenie”⁸¹, powodowany pasją śmiałych polowań, przejawiający kolekcjonerskie skłonności; jak i Brandys, z naręczem książek, szukający śladów Stasia i Nel, marzący o Czarnym Południu; i wreszcie Kydryński, z dziecięcym wspomnieniem w oku – wszyscy oni wyruszają z zamiarem odważnej eksploracji. A wyobrażenia ich ośmielają, zachęcają do opuszczenia domów, inspirują do dialogu z obcą rzeczywistością (czasem toczą z nią zażarty bój i – poprzez gwałtowną i ostrą wymianę zdań – wymuszają kompromis). Czy, jeśli poznanie to utrata złudzeń, wyobrażeniom – tym dalekim krewnym wszelkich ułud – również grozi zatarata? Wydaje się, że nie. Z pożytkiem dla poznania; z pożytkiem dla przywoływanych relacji. Warto w tym miejscu, na koniec, zacytować słowa Geertza: „niech ten, kto pisze wolny od wyobrażeń swojego czasu, rzuci pierwszy kamień”⁸².

⁷⁹ Ibidem, s.202.

⁸⁰ Ibidem, s.203.

⁸¹ H. Sienkiewicz: *Listy z Afryki*, op. cit., s.119.

⁸² C. Geertz: *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*. Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s.75.

Rozdział 4

Portrety obcych. Europejczycy i Afrykanie

Rozwój horyzontu geograficznego, większy kontakt pomiędzy ludami całego świata, rozpowszechnienie bardziej obiektywnych wiadomości o obcych ludach, szerzone przez szkoły czy książki, podważa u podstaw dawne wyobrażenia. Wiemy dziś dobrze, że nie ma ludów jednookich, siwych od urodzenia, żyjących jedynie zapachem ziół. Ale odwieczne treści nie giną tak szybko i bez śladu¹.

Jan Stanisław Bystron

Każdy z nas jest w ten czy inny sposób dziwolągiem².

Tom Robbins

Nie należy sądzić jednakże, iż świat czarnych jest pod względem kultury całością dlatego, że jest czarny. Czarność sama przez się nie łączy ludzi ze sobą bardziej niż białość czy łysina³.

Józef Chałasiński, Krystyna Chałasińska

Przed wyruszeniem z Bagamoyo na swoją wyprawę myśliwską w głąb lądu, Sienkiewicz, korzystając z pomocy misjonarza – brata Oskara, najmuje do karawany tubylców: „Murzyni, dla nieprzywykłego oka, są wszyscy do siebie podobni, tak samo zresztą, jak i my dla nich wydajemy się zapewne między sobą podobni”⁴ – przyznaje pisarz. W chartumskim *Grand Hotelu* Brandys czyni podobną uwagę: „wszyscy posługacze hotelowi nosili takie same dżiby i turbany, a twarze ich dla nieprzyzwyczajonego oka były zupełnie do siebie podobne”⁵. Kydryński płynąc promem przez Jezioro Namera schodzi do pomieszczenia drugiej klasy przeznaczonego dla ludności miejscowej:

¹ J. S. Bystron: *Tematy, które mi odradzano. Pisma etnograficzne rozproszone*. PIW, Warszawa 1980, s.318.

² T. Robbins: *I kowbojki mogą marzyć*. Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 1999, s.79.

³ J. Chałasiński, K. Chałasińska: *Blżej Afryki*. Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1965, s.12.

⁴ H. Sienkiewicz: *Listy z Afryki*. [W:] *Pisma Henryka Sienkiewicza. Tom XXX. Listy z Afryki*. Nakład Gebethnera i Wolffa, Warszawa, wydanie piąte, s.169.

⁵ M. Brandys: *Śladami Stasia i Nel. Z panem Biegankiem po Abisynii*. Wydawnictwo Puls, Londyn 1993, s. 89.

Pod pokładem tłoczyły się setki osób (...) czułem się obco. Byłem sam. Biali w piaskowych spodniach i zwykłej koszuli wśród ludzi, którzy wszyscy wyglądali jednakowo, ale inaczej niż ja [podkreśl. moje – H.W.]⁶.

Podróżnicy, wrzuceni w świat „obcych wyglądów”, oszołomieni powszechnością występowania (pospolitością) tego, co dla nich samych *niezwykłe* – stają wobec trudności niuansowego różnicowania nieznanej rzeczywistości. „Niezwykłość” w swoim naturalnym środowisku, nie na marginesach innego kontekstu kulturowego ulokowana, „zwykłością” się staje. To biali w Afryce stanowią mniejszość, „biel” wyróżnia ich spośród różnokolorowego tłumu tubylców. Obcość fizyczna mieszkańców Afryki na terytorium Czarnego Kontynentu jest tylko subiektywną interpretacją przyjezdnych Europejczyków – dookreślnik „obcy” definiuje białych. O „bieli” jako o piętnie i znaku obcości pisze Kapuściński:

Miałem wilczy bilet. Ten bilet dostaje się, kiedy człowiek mija któryś tam równoleżnik. Kiedy dociera do miejsca, w którym dowiaduje się, że ma białą skórę. Jest to odkrycie, sensacja, szok. Przeżyłem 25 lat nie wiedząc o tej skórze. (...) Bo biała skóra to jest ten wilczy bilet. Dawniej złościły mnie książki o Afryce: tyle w nich o białym i czarnym. Kolor taki i siaki we wszystkich odmianach. Aż wreszcie pojechałem sam. I wtedy zrozumiałem. Od razu dostaje się swój przydział, swój tor. Od razu ta skóra swędzi. Albo razi, albo wywyższa. Człowiek nie może z niej wyskoczyć, a przeszkadza mu ona żyć. Nie może istnieć jako coś normalnego. Zawsze będzie albo powyżej, albo poniżej, albo z boku. Ale nigdy na swoim miejscu⁷.

Bezpośredni kontakt intensyfikuje doświadczanie obcości, która w odbiorze wydaje się być jednorodna, jednopostaciowa, mimo polimorfizmu, fizjonomicznej symfonii kształtów i kolorów – różnokolorowe nitki (biologiczne zróżnicowanie) w barwnej afrykańskiej tkaninie gubią się, zlewają, dopełniają wzajemnie, tworząc jeden pstry spłot, wzór (obcy Europejczykowi typ fizyczny). Wydaje się w odbiorze monolitowa – Afrykanie tracą w spojrzeniu Europejczyka odrębne cechy osobowe, swą fizyczną niepowtarzalność, ich rysy stapiają się tworząc syntetyczny wizerunek twarzy, obcej twarzy. Angielski psycholog Ian Hunter, zwracając uwagę na determinanty, uwarunkowania rządzące naszą percepcją i interpretacjami (nasze zainteresowania, oczekiwania, nadzieje kształtują wizerunek doznawanego świata; życzliwe lub, przeciwnie, niechętnie usposobienie wpływa na jakość – wyrazistość – receptywnych obrazów), pisze:

w przeciwieństwie do ludzi, których stosunek do Murzynów jest przychylny i wolny od uprzedzeń, ci, którzy niechętnie się do nich odnoszą, z trudem odróżniają jednego Murzyna od drugiego.

⁶ M. Kydryński: *Chwila przed zmierzchem*. Prószyński i S-ka, Warszawa 1995, s.32.

⁷ R. Kapuściński: *Wojna futbolowa*. „Czytelnik”, Warszawa 2006, s.48.

Widzą Murzyna trochę tak, jak widzą owcę, to jest nie jak jednostkę mającą charakterystyczne dla niej cechy, ale tylko jako okaz niezróżniczkowanej klasy⁸.

Niechęć, będąca *de facto* emocją dystansu, asekuracyjną, progową („od progu”) reakcją na to, co nieznane ergo „obce”, nie pozwala więc przyglądać się, by łowić szczegóły (odsuwa obserwatora od przedmiotu oglądu). Twarze mieszkańców Afryki są nie tyle obce, co „egzotyczne”, czyli – jak stwierdza Andrzej Banach – „bardziej niż obce. Obcy może być sąsiad, ale egzotyczny będzie dopiero wtedy, gdy jest czarny, gdy mówi nieznanym językiem”⁹. Analiza (stanowiąca próbę oswojenia się z danym zmysłom materiałem) ogranicza się w punkcie wyjściowym do odruchowego, automatycznego kwalifikowania „wyglądów” percypowanej rzeczywistości, do wpisywania ich w uproszczony czarno-biały schemat „swój – obcy”. Ta faza szkicu, faza szybkich pobieżnych odczytań, prowizorycznych konstrukcji interpretacyjnych, stanowi studium przygotowawcze do realizacji celów *par excellence* poznawczych. Uważna obserwacja, podejmowana świadomie (z intencją poznawczą), pozwala wyszukiwać, odnajdywać różnice w ujednoliconym powierzchownymi spojrzeniami świecie. Afryka jest „mieszaniną plemion i grup etnicznych, mozaiką odcieni skóry, kształtów czaszki i nosów, cech antropologicznych, obyczajów i wierzeń, a co najważniejsze, języków”¹⁰. Mieszkańcy Czarnego kontynentu poddawani szczegółowym oględzinom zaczynają nabierać cech indywidualnych (przestają być monochromatycznym tłumem, anatomicznie zuniformizowaną gromadą ludzi). W Addis Abebie Brandys z zaciekawieniem przygląda się ulicznym przechodniom zastanawiając się

dłaczego ci Abisyńczycy są tacy różnokolorowi? Jedni mają twarze zaledwie śniade jak nasz hotelowy pucybut, inni – brunatne, a tamten chłopak z koszem na głowie jest czarny jak diabeł. Przecież to niemożliwe, żeby członkowie jednego narodu tak się różnili kolorem skóry?

Z wyjaśnieniem śpieszy pan Bieganek, który przeczytał kilka książek o Abisynii:

U Etiopów jest wszystko możliwe. Nie darmo średniowieczni podróżnicy arabscy nazwali ich zbieraniną. Ten naród składa się z wielu plemion i szczepów, różniących się od siebie nie tylko zabarwieniem skóry, lecz często także językiem i religią. Ci z najjaśniejszymi twarzami to ludność tutejszych okolic, Amharowie, szczep do dzisiaj rządzący całą Etiopią. Z Amharów wywodzą się etiopscy cesarze, etiopscy książęta, czyli tak zwani rasowie, oraz wszyscy wyżsi urzędnicy

⁸ Ian M. L. Hunter: *Pamięć. Fakty i złudzenia*. PWN, Warszawa 1963, s.103.

⁹ A. Banach: *O potrzebie egzotyizmu*. Wydawnictwo Literackie, Kraków 1980, s.6.

¹⁰ S. Wilkosz: *Wszystko o Afryce*. „Nasza Księgarnia”, Warszawa 1982, s.99.

państwa. A tamci z ciemniejszą skórą to ludzie ze szczepów i plemion podbitych przez Amharów: Galla, Dankal i zupełnie czarni Szankilla¹¹.

W Dire Daua wśród przechodniów podróżnicy rozróżniają

brodatych Amharów o ostrych rysach twarzy, dziko wyglądających chudych Somalijczyków oraz ludzi ze szczepu Galla, których rozpoznać można było od razu po kędzierzawych czuprynach, silnej budowie ciała i zadziwiająco małych nosach¹².

George Orwell, odwiedzając Marrakesz w 1939 roku, tak pisze o mieszkańcach tego orientального marokańskiego miasta:

Ci ludzie mają brązowe twarze, a przy tym mają ich tak wiele! (...) Czy mają choćby jakieś imiona? Czy raczej są tylko rodzajem niezróżnicowanej brunatnej materii [podkreśl. moje – H.W.], i tyleż w nich indywidualności, co w pszczołach lub koralowcach?¹³

„Wyglądy” tubylców to „teksty” – kartkowane zrazu ujawniają obce pochodzenie (faza doświadczania różnicy, prostej dychotomii: „ja” – „obcy”), przy pierwszej próbie odczytywania pozostają nieczytelne, zdają się rozdziałami jednej (afrykańskiej) powieści, zbiorem znaków bliźniaczych sprowadzanych do wspólnego mianownika obcości (faza przekroczenia dychotomii, doświadczania podobieństwa obcych – obcy są do siebie podobni, podróżnik nie jest w stanie zorientować się w różnicach); przy kolejnej próbie czytania, teksty - mimo, że w nieznanym języku pisane - autonomizują się, nabierają cech odrębnych (faza rozpoznawania, dostrzegania różnic). O pogłębiającej się wrażliwości na afrykańskie subtelności pisze Marek Kulczyk:

Jeszcze parę tygodni temu z trudem dzieliłem tubylców na czarnych i czarniejszych, teraz każdy tłum porażał mnie różnorodnością kolorów i kształtów czaszek. To raczej biali jakby wyblakli, zbili się w jedną masę¹⁴.

Biali tracą wyrazistość w świecie spotęgowanych kolorów. Są bezbarwni, nijacy (Kapuściński zawołałby pewnie: „a biały to nie kolor? Biali są też kolorowi!”¹⁵). To – jak mówią o Europejczykach Nigeryjczycy – „Oyinbo”, ludzie bez skóry¹⁶, a więc bez

¹¹ M. Brandys: *Śladami Stasia...*, op. cit., s.192-193.

¹² Ibidem, s.254.

¹³ E. W. Said: *Orientalizm*. PIW, Warszawa 1991, s.363.

¹⁴ M. Kulczyk: *Timbaktu i okolice*. REFUGIO, Warszawa 2002, s.127.

¹⁵ R. Kapuściński: *Lapidaria*. „Czytelnik”, Warszawa 2005, s.84.

¹⁶ A. Cielecka: *Niespokojna Afryka. Wspomnienia z Egiptu, Etiopii, Nigerii, Beninu, Togo*. Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa 1996, s.136.

konturu, charakteru, ludzie o wątpliwej, bo nie potwierdzonej liniami papilarnymi różnitości osobniczej, o pozbawionej wyrazu powierzchowności – ludzie jednakowi, nie różniący się od siebie nawzajem. Angielski antropolog Nigel Barley, prowadzący badania terenowe w Kamerunie, zauważa, że w opinii tubylczego plemienia Dowayów „wszyscy biali są tacy sami”¹⁷. Z kolei Anna Cielecka pisze, iż zdaniem niektórych Nigeryjczyków

biały człowiek jest godny politowania. Według Hausów i Idżebów, żyje on dlatego za morzem, iż został przez bogów wyklęty, a kobiety grupy etnicznej Kukawy uważają, iż to Opatrzność napiętnowała nas białą skórą. W wierzeniach Ibów, biały człowiek nie miał palców u nóg i był brzydki. Czarny kolor skóry ma natomiast wiele zalet, chroni przede wszystkim jego właściciela żyjącego w tropiku przed szkodliwym działaniem promieni ultrafioletowych¹⁸.

Wracając do afrykańskich doświadczeń Barleya, antropolog spotyka się na Czarnym Łądzie z poglądem tubylców, że biała skóra przyjezdnych jest swego rodzaju uniformem, skrywającym (maskującym) naturalną czerń, uniformem, który biali – powodowani niezrozumiałą dla Afrykanów (a więc motywacyjnie podejrzaną) potrzebą prywatności: zamykając na noc drzwi i zaciągając zasłony – ściągają z siebie i wieszają na wieszaku, by rano, przed wyjściem w świat, do ludzi znów go włożyć¹⁹. Dlatego też, gdy Barleyowi podczas jednego z bardziej upalnych dni zaczęła schodzić skóra z twarzy, „Dowayowie przypatrywali mi się uważnie [wspomina – H.W.], mając niewątpliwie nadzieję, że niebawem zacznę przebijać spod maski moja prawdziwa czarna natura”²⁰. Antropolog potwierdza słowa Cieleckiej, iż na białych spogląda się z politowaniem: są słabi, szybko się męczą, chorują:

Nawet starsi wiekiem Dowayowie maszerowali z prędkością dwakroć większą niż średnia europejska (...) Moje otoczenie okazywało mi uprzejmą cierpliwość, dziwiąc się, że biali ludzie w ogóle potrafią chodzić. Przesadzano trochę z naszą bezradnością, podatnością na choroby i wszelkimi niedyspozycjami, które tłumaczono faktem, że mamy „miękką skórę”²¹.

Tropik jest łaskawy dla czerni; białych zaś rozpuszcza, osłabia, rozkłada, niemalże dematerializuje. Białego na Czarnym Łądzie, jak powiedziałby Tadeusz Sławek, u-bywa („owo «u» jest niezbędnym oznaczeniem bycia **umniejszonego, pokornego**, dla którego nawet czasownik «bywać» okazuje się zbyt zobowiązujący i mocny”²²). O kompleksie

¹⁷ N. Barley: *Niewinny antropolog. Notatki z glinianej chatki*. Prószyński i S-ka, Warszawa 1997, s.54.

¹⁸ A. Cielecka: *Niespokojna Afryka...*, op. cit., s.136.

¹⁹ N. Barley: *Niewinny...*, op. cit., s.61.

²⁰ Ibidem, s.91.

²¹ Ibidem.

²² T. Sławek: *U-bywać. Człowiek, świat, przyjaźń w twórczości Williama Blake'a*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2001, s.252.

potu jako formie kompleksu słabości (tubylcy się nie pocą), o światłowstręcie („życiowstręcie”), na który cierpią w tropikach ludzie biali, o ich „albinoskiej” bezradności wobec promieni słonecznych i afrykańskiego nadmiaru barw, wreszcie o nieestetycznym wyglądzie białej skóry pisze Kapuściński:

Jak jesteśmy odpychająco biali. Niesmacznie, nieapetycznie biali. Biała skóra kredowa, woskowa, w piegi, wysypki, w ciapki, w krwiaki – w tym klimacie, w tym słońcu! Okropność. W dodatku wszystko spocone (...) biedni, biali ludzie, przywaleni tropikiem, zipiący w tropiku jak ryba na piasku, stłamszeni, zwiotczali, zmięci, wyżęci i właśnie – spoceni (...)²³.

Obcość ma kolor – jest kategorią konstytuującą czarno-biały świat, świat prostej dychotomii: „swój”–„obcy”; stopniowalną – otwiera wachlarz możliwych odcieni wskazujących na „bliżej”, „dalej”. Ale „bliżej”, „dalej” czego? Kolor skóry wskazuje na różnicę fizyczną: naturalną, niezmywalną, a więc – przynajmniej w projekcie teoretycznym – neutralną społecznie, kulturowo. A jednak ta jej neutralność w praktykach recepcyjnych wydaje się wysoce wątpliwa. Kolor zostaje wprzęgnięty w spór natury aksjologicznej, światopoglądowej (różnica fizyczna ma przesądzać o różnicach innego autoramentu). W rzeczywistości – warto pamiętać – Czarni nie są bardziej czarni, a „Azjaci nie są bardziej żółci niż biali naprawdę biali”²⁴.

Co widzą autorzy relacji przyglądając się „egzotycznym postaciom, które oświeca afrykańskie słońce”²⁵? Oczy tubylców oprawione w heban skóry przypominają „perłową masę”²⁶. „Te białka oczu”²⁷, „zęby przebłyskujące z czarnych lub sinawych warg”²⁸, „szerokie usta, płaskie nosy”²⁹, twarze śniade, brunatne, czarne „jakby z ciemnych metali powykuwane”³⁰, wełniste włosy pokryte „białą skorupą z wyschłego wapna”³¹ lub splatane

²³ R. Kapuściński: *Wojna...*, op. cit., s.153.

²⁴ T. Robbins: *Kalekie dzikusy z gorących krajów*. Zysk i S-ka, Poznań 2003, s.83.

²⁵ H. Sienkiewicz: *Listy z Afryki*, op. cit., s.15.

²⁶ Ibidem, s.53.

²⁷ Ibidem, s.49. Białka oczu czernią skóry obramowane zdają się błyszczeć złowrogo, ten kontrast sprawia niepokojące wrażenie. Dozorca grobu Mahdiego w Omdurmanie – relacjonuje Brandys – „dziko wywracał brązowymi białkami oczu” [M. Brandys: *Śladami Stasia...*, op. cit., s.110]; gdy synowie strażnika odwiedzają dziennikarza w Chartumie, ten notuje: „W ich czarnych twarzach połyskiwały groźne białka oczu” [Ibidem, s.124]. Człowiek ze szczepu Szankilla usługujący w domu *monsieur* Bernarda (poznane w Addis Abebie Francuza) w czasie prośzonej kolacji „dziko błysnął oczami” [Ibidem, s.223]. Sienkiewicz w czasie krótkiego postoju w Adenie obserwuje z zaciekawieniem cizbę tubylców: „Arabowie, Hindusi, Somali, Gallasowie. Wszystko to (...) przewraca białkami oczu”, co „wydaje się dziwne, trochę dyabelskie” [H. Sienkiewicz: *Listy z Afryki*, op. cit., s.53].

²⁸ H. Sienkiewicz: *Listy z Afryki*, op. cit., s.14.

²⁹ Ibidem, s.98.

³⁰ Ibidem, s.115.

³¹ Ibidem, s.51.

w szeregi warkoczyków³², „kawałki drzewa lub słoniowej kości w nozdrzach, uszach, wargach”³³, „bransoletki na nogach”³⁴, skóry pawianów na głowach, i wreszcie wszechobecna nagość ciał odlanych „jakby ze spiżu”³⁵ – wszystko to buduje wizerunek obcego – mieszkańca innego, prawdziwie egzotycznego świata.

Czarna skóra, ta najbardziej widoczna cecha rasowa, cecha „odmienności” fizycznej mieszkańców Afryki³⁶ (jednocześnie znak wizualny kulturowej „odmienności”), wzbudzała przeróżne, częstokroć odruchowe, reakcje białych, wywoływała mieszane uczucia: zaciekawienie, odrazę, niedowierzanie. LoBagola, urodzony i wychowany w afrykańskim buszu, zbiegiem okoliczności – jako 7-letni chłopiec – dostaje się do Szkocji, co staje się początkiem jego wieloletniej tułaczki między krajem ojczystym a krajami Zachodu. W swojej autobiograficznej książce wspomina pobyty w szkockich szkołach – w Edynburgu

dla chłopców w szkole byłem czymś bardzo osobliwym. Kiedy się myłem, wszyscy stawali w pewnej odległości i przyglądali mi się. Niektórzy mniejsi chłopcy podchodzili bliżej i mówili do innych: - Woda nie jest czarna. – Nie mogli pojąć, że jestem czarny sam z siebie, i dziwili się, dlaczego czerń nie daje się zmyć!³⁷

Z podobnymi reakcjami spotyka się LoBagola w Glasgow: „Większość tych chłopców nie mogła pojąć mojej czarności i często pytali oni: «Czy ty kiedykolwiek próbowałeś umyć się mydłem?»”³⁸

Gdy statek «Redbreast», z Sienkiewiczem na pokładzie, przypląwa do Bagamoyo, pasażerowie, by dostać się na ląd – ze względu na płytki ocean – zmuszeni są skorzystać z łodzi, a potem z pomocy Murzynów:

³² „Sztuka fryzjerska niewątpliwie stoi wyżej w Afryce, niż w Europie, trudno bowiem zrozumieć, jakim sposobem te włosy krótkie i kręcone, jak baranek na naszych zimowych czapkach, dają się układać w tak misterne uczesania” – stwierdza Sienkiewicz, przyglądając się warkoczom na głowach zanzibarskich kobiet Suahili [H. Sienkiewicz: *Listy z Afryki*, op. cit., s.102]. Również Brandys, w czasie pobytu w Addis Abebie, zwraca uwagę na „kunsztowne fryzury” abisyńskich kobiet [M. Brandys: *Śladami Stasia...*, op. cit., s.193].

³³ H. Sienkiewicz: *Listy z Afryki*, op. cit., s.188.

³⁴ Ibidem, s.98.

³⁵ Ibidem, s.15.

³⁶ Według Bystronia, jedną z cech obcego jest jego „czarność” – polski etnolog i socjolog pisze o tym w *Megalomanii narodowej* [J. S. Bystron: *Tematy, które mi odradzano...*, op. cit., s.320 i in.]. W procesie budowania wizerunku obcego działa quasi prawo odwrotności, kontrastu. Ludzie dążą do przydawania obcemu cech różniących się od tych, które sami posiadają. Dla białych, malujących portrety Afrykańczyków, ich czerń (nie nadana, ale faktyczna) stanowi silne potwierdzenie obcości – to obcość niepodważalna, „niezmywalna”.

³⁷ LoBagola: *Życiorys afrykańskiego dzikusa przez niego samego napisany*. Wydawnictwo Literackie, Kraków 1974, s.77.

Przebrnąwszy przez wodę i zbliżywszy się do łodzi, jedni zaczęli zabierać na głowę paki, drudzy podstawiali nam krzesła, albo też i własne plecy. (...) Dla oryginalności wybrałem plecy, nie nosze – wspomina pisarz – i usiadłszy na karku murzyna, spuściłem nogi wzdłuż jego piersi, ten zaś, chwyciwszy je w kostkach, począł zdązać ku brzegowi. Wyznaję, iż miałem mimowolną obawę, czy nie posmołę o jego czarną skórę mego białego ubrania³⁹.

Impulsywna reakcja Sienkiewicza mniej dziwi, gdy wziąć pod uwagę ówczesny stan wiedzy o odległym kontynencie i jego mieszkańcach, stopień społecznego uświadczenia, utrudniony dostęp do informacji, brak obeznania, oswojenia się z innością spowodowany rzadkością nawiązywania bezpośrednich kontaktów z innymi. Zastanawia natomiast i dziwi historia przytoczona w tekście Zajączkowskiego *Czarna Afryka w oczach Polaków*, pochodzącym z lat 70-tych:

Mniej więcej 15 lat temu jeden z pierwszych studentów afrykańskich w Polsce opowiadał, że w czasie akcji żniwnej, w której brał udział, młodzież wiejska sprawdzała, czy nie jest on naszym chłopakiem dla kawału pomalowanym. Na wsi polskiej już z kioskiem Ruchu, a może i punktem bibliotecznym, zelektryfikowanej i radiofonizowanej, fakt, iż człowiek może być czarny, budził jeszcze zdumienie, a nawet wątpliwości⁴⁰.

Znajomość obcego z opisów, przekazów ustnych, nie oswaja, nie przygotowuje do bezpośredniego kontaktu z nim. Rozważany jako abstrakt, w oderwaniu od doświadczenia nie wywołuje silnych, intensywnych reakcji, jak to się dzieje w przypadku obcego ujrzanego, „dotkniętego.” Doświadczenie obcości, poznawanie obcego poprzez „dotyk” jest sytuacją pogłębiania się świadomości istnienia innego, kształtowania emocjonalnego ustosunkowania się wobec niego.

Gdy Afrykańczyk Sienkiewicza nagość przepaską na biodrach jedynie zakrywa, Brandysowski – różnorodnością strojów zaciekawia. W odwiedzanych przez Sienkiewicza wioskach murzyńskich w głębi lądu „mężczyźni i kobiety mają tylko przepaski na biodrach, można więc dokładnie przyglądać się kształtom”⁴¹. „Większa część posiadała przepaski perkalowe, niektórzy jednak mieli biodra otoczone suchymi trawami”⁴². Podobne spostrzeżenia na temat ludności tubylczej czyni pisarz już na samym początku swojej podróży afrykańskiej, w czasie postoju w porcie Aden: „wszystko to nagie lub nawpół przybrane”⁴³. W Egipcie Brandys wychwytuje z tłumu miejscowych, odzianych w

³⁸ Ibidem, s.162.

³⁹ H. Sienkiewicz: *Listy z Afryki*, op. cit., s.150-151.

⁴⁰ A. Zajączkowski: *Czarna Afryka w oczach Polaków*. [W:] *Sąsiedzi i inni*. Pod red. A. Garlickiego. „Czytelnik”, Warszawa 1978, s.248.

⁴¹ H. Sienkiewicz: *Listy z Afryki*, op. cit., s.239-240.

⁴² Ibidem, s.252.

⁴³ Ibidem, s.53.

większości – ku jego rozczarowaniu – w stroje europejskie, „turbany, fezy i galabije, kobiety w czarczafach”⁴⁴. Na chartumskich ulicach

nie widać było (...) europejskich ubrań ani długich galabiji. Prawie wszyscy nosili krótkie, luźne tuniki, sięgające zaledwie do kolan, z tym że Arabowie mieli na głowie białe turbany, a Murzyni małe, barwne mycki. (...) krótkie dżiby stanowią powszechny strój Sudańczyków, gdyż lepiej odpowiadają tutejszemu klimatowi niż długie galabije⁴⁵.

W stolicy Abisynii, Addis Abebie,

tylko niewielka część przechodniów nosiła się po europejsku, większość paradowała w ludowym stroju abisyńskim. Mężczyźni mieli na sobie białe spodnie, od kostek do kolan bardzo obcisłe i ściśle przylegające do nóg, oraz białe chusty bawełniane, upięte w rodzaj tuniki. Kobiety były odziane w podobne chusty, ale inaczej udrapowane. Spod chust wyzierały białe lub wzorzyste suknie. W przeciwieństwie do kobiet sudańskich, Abisynki nie zakrywały głów ani twarzy (...) Mężczyźni mieli na głowach najrozmaitszego kształtu kapelusze, a w rękach parasole i długie kije przypominające oszczepy⁴⁶.

Brandys ze zdziwieniem spostrzega, że

wielu przechodniów jest bosych. Początkowo myślałem, że to z biedy, lecz pan Bieganek mi wytłumaczył, że chodzenie boso jest starym przyzwyczajeniem abisyńskim, ułatwiającym poruszanie się w górzystym terenie⁴⁷.

Obserwowanie tubylców w czasie przemieszczania się po kontynencie daje wyobrażenie o garderobianej różnorodności różnych rejonów Afryki.

U Kydryńskiego nie znajdujemy informacji o ubiorze mieszkańców Czarnego Łądu (pod koniec XX wieku ubiór, czy też jego brak, nie jest już wyznacznikiem odmienności, nie stanowi o egzotyczności wyglądu afrykańskich, nie podkreśla specyficznej urody kontynentu, nie współtworzy kolorytu lokalnego). Brandys, poświęcając w swojej relacji dużo miejsca opisom strojów, zwraca uwagę na ich europeizację (kultura Zachodnia szerzy, rozkrzewia się drapieżnie; prowadząc z kulturami Czarnego Łądu dialog, który jest *de facto* monologiem, narzuca im własne rozwiązania, nadaje odmiennej rzeczywistości kulturowej cechy sobie właściwe). I tak, jak zauważa Brandys, „obecnie większość kairczyków ubiera się już po europejsku”⁴⁸. Sekretarz ambasady sudańskiej w egipskiej stolicy jest starszym panem odzianym „w elegancki, czarny garnitur, śnieżnobiałą koszulę

⁴⁴ M. Brandys: *Śladami Stasia...*, op. cit., s.21.

⁴⁵ Ibidem, s.83.

⁴⁶ Ibidem, s.193.

⁴⁷ Ibidem.

i popielaty krawat”. Gdy Sayed Abdullahi, wnuk Mahdiego, przyjmował składających mu wizytę Brandysa i Bieganka w tradycyjnym stroju arabskim (w galabiji i turbanie), jego syn – pisze dziennikarz – „nosił się już zupełnie po europejsku”⁴⁹. Posłowie zasiadający w parlamencie sudańskim, napotykanii przez Brandysa w czasie przechadzek po chartumskich ulicach, to

młodzi, weseli dżentelmeni w eleganckich garniturach europejskich i jasnoszarych, nowych kapeluszach. Na oko nie mieli nic wspólnego z dżunglą i buszem [podkreśl. moje – H.W.] – i wprost trudno było uwierzyć, że jeszcze przed paru laty mieszkali w zwykłych trzcinowych tuklach wsi murzyńskich⁵⁰.

Tubylcy poddani zabiegom europejskich stylistów, wizażystów, krawców („witaminizowani”), zdają się wizualnie wyobcowywać, odcinać od afrykańskiego tła („afrykańskość” ulega rozproszeniu w świecie wytworów innej kultury), ich wygląd nie jest już nośnikiem informacji o iście czarno-lądowym stylu, gęście, poczuciu elegancji, smaku („opakowanie” traci swój egzotyczny charakter, ale owa metamorfoza jest jedynie powierzchowna – pod warstwą polichromii wciąż czernieje heban skóry).

„Obcość” fizyczna mieszkańców Afryki nastrocza niemałych problemów przy próbach kwalifikowania wyglądom jako pięknych czy brzydkich. Podróżnicy dokonują oceny stosując kryteria wypracowane przez białych dla białych, oceniają „w spontanicznym i nie uświadamianym odniesieniu do wartości”⁵¹ swojej własnej kultury (kryteria te służą do mierzenia wartości estetycznej wyglądom, po jakich błędzą oczy Europejczyka, do jakich człowiek kultury Zachodniej jest przyzwyczajony). Sądy autorów relacji – uwarunkowane kulturowo – są subiektywne. Smak estetyczny to kategoria zdeterminowana czasoprzestrzenią. Piękno jest zależne od upodobań, a upodobania indywidualne kształtują określone okoliczności kulturowe, dlatego też wykazują one zgodność z obowiązującymi w danej kulturze kanonami. To, co „przyjemne dla oka” jest piękne, a oczy – pełne obrazów uchwyconych, pochłoniętych wcześniej – szukają w tych dopiero co ujranych śladów swojskości. Nadanie obcym wyglądom pozytywnej wartości estetycznej przychodzi podróżnikom łatwiej, gdy komponują się one w sposób bezdysonansowy ze swojskimi (a więc obcość wyglądu jest stopniowalna). Autorzy relacji oceniają mając na uwadze stopień oddalenia cech fizycznych tubylców od europejskich

⁴⁸ Ibidem, s.22.

⁴⁹ Ibidem, s.141.

⁵⁰ Ibidem, s.151.

⁵¹ A. Zajęczkowski: *Obrazy świata białych*. [W:] *Obrazy świata białych*. Pod red. A. Zajęczkowskiego, PIW, Warszawa 1973, s.279.

kanonów piękna – jednym z mierników jest to, w jakim stopniu pokrewieństwa pozostają w stosunku do siebie wyglądy Afrykańczyków i białych. I tak, w Adenie Sienkiewicz podziwia rysy twarzy Somalijczyków „pod czarną skórą, prawie zupełnie europejskie”:

Nosy mają wąskie, usta również (...) Budową różnią się także od innych murzynów, ciała ich bowiem są wysmukłe, karki i ramiona mniej herkulesowe⁵².

W czasie wędrówek po abisyńskim mieście Harar, Brandys i pan Bieganek zwracają szczególną uwagę na kobiety – twarze tych hararskich piękności zadziwiają podróżników „klasyczną [podkreśl. moje – H.W.] regularnością rysów”⁵³. Klasyczne rysy twarzy to takie, które odpowiadają ideałowi (eurytmiczne, odznaczające się harmonią proporcji, linii) – ten ideał, abstrakcyjny wzorzec o europejskiej proveniencji, jest normą, probierzem przy ocenie innych fizjonomii. Trening kulturowy wpływa na percepcję, na preferencje spostrzegającego. I tak, podczas gdy muskulatura ciał zanzibarskich Suahili zachwyca Sienkiewicza („Rzeźbiarz napatrzyłby się tu na torsy takie, jakich próżnoby szukał w Europie”), ich twarze nie wydają się piękne:

nosy spłaszczone, zęby tkwią pochyło, wskutek czego dolna część twarzy wysuwa się naprzód. Toż samo można powiedzieć i o kobietach – kontynuuje pisarz. – Ramiona mają przepyszne, plecy silnie osadzone w szerokich biodrach, ale...pojęcia afrykańskie o piękności biustu są wprost przeciwne europejskim [podkreśl. moje – H.W.] – wszystkie zaś biusty są piękne na sposób afrykański⁵⁴.

Ustalenie wieku małżeństwa zamieszkałego w zairskiej wiosce Pigmejów nastęrcza Kydryńskiemu nie miały problemów:

Myślę, że nie mieli więcej niż po pięćdziesiąt lat, ale w europejskich kategoriach urody nie ma wieku, który odpowiadałby ich wyglądowi [podkreśl. moje – H.W.]⁵⁵.

Trudności dokonywania oceny, prawidłowych rozstrzygnięć, rozpoznań pojawiają się, gdy przedmioty percepcji nie wykazują cech wspólnych z tymi, które stanowią układ odniesienia.

Wobec specyficznej urody afrykańskich wyglądów Europejczycy – wyposażeni w bogatą aparaturę pojęć, wyobrażeń, poglądów – stają bezradnie. Owa bezradność rodzi

⁵² H. Sienkiewicz: *Listy z Afryki*, op. cit., s.53 i 51.

⁵³ M. Brandys: *Śladami Stasia...*, op. cit., s.265.

⁵⁴ H. Sienkiewicz: *Listy z Afryki*, op. cit., s.101. „Podobny do mnie - nie podobny”, „podoba mi się - nie podoba” – to kategoryzacje, jakimi w procesie postrzegania posługuje się pisarz.

pokusę łatwego wyrokowania. Europejczycy wystawiają niskie, mierne noty, mając na uwadze osobliwy charakter form wizualnych, materializacji czarno-lądowych. A te, obdarzone negatywną wartością estetyczną, są piękne pięknem osobliwym, czyli egzotycznym. Kydryńskiego fascynuje egzotyczne piękno kobiet afrykańskich (dlatego też zajmują one w jego relacji miejsce szczególne). Ich obcość fizyczna przyciąga, wabi, zaciekawia, urzeka – nie odrzuca. Ich nieoszlifowane, „matowe”, naturalnie „chropawe” piękno, nie odpowiadające europejskim kanonom urody, przez ów brak szlifu, brak oprawy, swą „surowość”, odsyła podróżnika do animalistycznych przyrównań, określeń. I tak, czarne dziewczyny w Afryce – pisze Kydryński – „urodę dziedziczą po wielkich kotach”. „Łaszą się. Albo polują, jak lwice”.

Nie sędzę – czytamy dalej – by znalazł się zdrowy mężczyzna, który umie oprzeć się ich urokowi. Nie jest to bowiem wdzięk ludzki, do którego przywykliśmy, ale zwierzęcy [podkreśl. moje – H.W.]⁵⁶.

W niezwykle silnym pociągu białych mężczyzn do czarnych kobiet podróżnik widzi siłę atawistyczną, „sublimację żądzę spółkowania ze zwierzętami”⁵⁷. Afrykanki są atrakcyjne dla przyjezdnych – „egzotyzm łączy się w nich z erotyzmem dowodząc, jak konieczny jest w miłości kontrast, inność, niedostępność”⁵⁸.

W Afryce – według bohatera filmu *The Bridges of Madison County*, fotografa „National Geographic” Roberta Kinkaida – można obserwować „współistnienie człowieka i zwierzęcia”⁵⁹. Kydryński, zanurzony w krajobrazie afrykańskim, odczuwa ową bliskość, współzależność (niewyraźną, „zamazaną”, w krajach cywilizowanych)⁶⁰, owe pokrewieństwo, staje się świadomym współbiedniakiem wystawnej uczyty świata natury; na Czarnym Łądzie odkrywa na nowo, że

nie ma żadnej różnicy między życiem owada i życiem ptaka. Między życiem ptaka i ukochanego psa. Między życiem ukochanego psa i obcego człowieka. Między życiem dwóch ludzi, z których jednym jestem ja sam⁶¹.

⁵⁵ M. Kydryński: *Chwila...*, op. cit., s.153.

⁵⁶ Ibidem, s.109.

⁵⁷ Ibidem.

⁵⁸ A. Banach: *O potrzebie egzotyizmu*. Wydawnictwo Literackie, Kraków 1980, s.8.

⁵⁹ *The Bridges Of Madison County* (1999). Reżyseria: Clint Eastwood. W rolach głównych: Meryl Streep i Clint Eastwood.

⁶⁰ „Ludy «prymitywne» – czytamy u Eliasa – odczuwają świat ludzki i świat przyrody w relatywnie wąskim kręgu życiowej dla nich wagi doświadczeń – wąskim, ponieważ łańcuchy ich zależności są stosunkowo krótkie” [N. Elias: *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*. PIW, Warszawa 1980, s.457].

⁶¹ M. Kydryński: *Chwila...*, op. cit., s.81.

Dlatego, gdy w czasie nocnego postępu w etiopskim miasteczku Shirae zabija kamieniem owada, którego irytujące odgłosy nie pozwalały mu zasnąć, stwierdza później: „Zachwiałem równowagę przyrody, której częścią czułem się w Afryce bardziej niż kiedykolwiek”⁶². Autorzy relacji dostrzegają to, że zwierzęta podróżują z ludźmi, żyją z nimi pod jednym dachem. Kydryński pisze o autobusach afrykańskich, zatłoczonych „do granic wytrzymałości ludzi i zwierząt”⁶³, o odorze „zwierząt przewożonych pod siedzeniami”⁶⁴, o miejscach noclegowych dla podróżnych, gdzie leżeć trzeba „pokodem na ziemi, z kurami, kozami, z łajnem zamiast poduszek”⁶⁵. „Pod ławką dostrzegłem dwie przycupnięte kozy”⁶⁶ – wspomina Brandys wizytę w zatłoczonym przedziale trzeciej klasy pociągu abisyńskiego. Przebywając we wsi kawowej Galla, dziennikarz zagląda do jednego z najmniejszych tukulów: „W tym niezdrowym, prymitywnym, zupełnie pozbawionym sprzętów wnętrzu gnieździli się ludzie razem ze zwierzętami”⁶⁷.

Ta osobliwa symbioza dziwi i niepokoi, stając się przyczynkiem niefortunnym porównań (afrykański świat istot żywych zdaje się wielkim, osobliwym ogrodem zoologicznym, którego tubylcy są częścią składową). Kydryński odwiedza ukrytą w zairskiej dżungli wioskę Pigmejów – mieszkańcy wioski wzbudzają żywe zainteresowanie podróżnika: „razem z goryłami górskimi stanowili żywy skansen tych ziem”⁶⁸. Zarówno goryle, jak i Pigmejowie, zamieszkujący las tropikalny, to „emanacje” ziemi afrykańskiej. Przynależą do jednego terytorium i są równorzędnymi elementami leśnego egzotycznego krajobrazu – podróżnik nie tylko stawia w jednym rzędzie ludzi i zwierzęta, ale również – poprzez użycie określenia „skansen” – dokonuje swoistego uprzedmiotowienia tubylców, którzy w tym kontekście nabierają wartości muzealnej, są wystawionymi na pokaz odwiedzających dżunglę Europejczyków malowniczymi eksponatami, które ozywają dopiero pod ostrzałem ich zaciekawionych spojrzeń. Kydryński ma świadomość, iż jego obecność, badawcze spojrzenie ma charakter ingerencyjny. Wspomina obserwowanie małp:

Pamiętam mamę z czterotygodniowym gorylkiem. Patrzyła w obiektyw mojego aparatu tak intensywnie, że mnie to speszyło. Było w jej wzroku coś głęboko ludzkiego. Ochraniała swoje dziecko przed wścibskim spojrzeniem. W jej oczach poznałem wyrzut. (...) Naruszałem jej

⁶² Ibidem, s. 80.

⁶³ Ibidem, s. 89.

⁶⁴ Ibidem, s. 150.

⁶⁵ Ibidem, s. 67.

⁶⁶ M. Brandys: *Śladami Stasia...*, op. cit., s. 245.

⁶⁷ Ibidem, s. 283.

⁶⁸ M. Kydryński: *Chwila...*, op. cit., s. 153.

prywatność (...) To spojrzenie znałem z Afryki. Z kenijskich wiosek na północy, z Egiptu. „Daj spokój, idź już. Proszę”. Nie poszedłem i zachłannie patrzyłem⁶⁹.

Sam Kydryński nie celuje w przydawaniu Afrykańczykom cech właściwych zwierzętom; natomiast napotykańi przez niego w czasie podróży po Czarnym Łądzie inni biali niejednokrotnie wykazują takowe tendencje. I tak, mieszkający w Lusace pan Jan (z pochodzenia Polak, lekarz prowadzący pod miastem kopalnię marmuru), traktuje tubylców „jak gadające, parzące rośliny”: „Czarni – mawiał – są jak zwierzęta, które owszem, można do czegoś przyuczyć, ale pożytku z nich wielkiego nie będzie”⁷⁰. Gdy wraz z podróżnikami (Kydryńskim i Mellerem) jest świadkiem rozjechania Murzyna przez rozpędzony samochód, zdarzenie okrasza następującym komentarzem:

Tak, ja też kiedyś przejechałem taką małpę, mając dziewięćdziesiąt mil na liczniku. Nie ma o co się martwić. Oni przecież nie mają mózgu w głowach. Dopóki ich mocno nie rąbniesz w tyłek, nic im się nie stanie⁷¹.

W relacji Brandysa, podobnie jak u autora *Chwili przed zmierzchem*, nie znajdujemy wielu określeń o charakterze animalistycznym (dozorca grobu Mahdiego w Omdurmanie wydał się dziennikarzowi postacią wielce niesympatyczną: „kaszłał, sapał, charczał, pluł – zupełnie jak wielbłądy”⁷²). W Sienkiewiczowskich *Listach* – jest ich mrowie, zatrzesienie. To „żerujące zwierzęta”⁷³ – stwierdza pisarz – dopiero misjonarze „murzyna-zwierzę zmieniają w murzyna-człowieka”⁷⁴.

Podobne sformułowania, gdy nagminne, często wypowiedane, gdy stanowią pewne *constans* w stosunkach białych i Afrykańczyków, stają się czynnikiem kształtującym samoświadomość tubylców, są przez nich przyjmowane, internalizowane. LoBagola sam o sobie mówi „dzikie zwierzę”⁷⁵. Gdy po raz pierwszy w życiu znalazł się w murowanym domu, pełnym nieznanych sprzętów i przedmiotów, kamienieje, przytłoczony i oszołomiony obcością otoczenia; tłucze lustro, a potem demoluje pokój, w którym go zamknęto:

⁶⁹ Ibidem, s. 151.

⁷⁰ Ibidem, s. 178.

⁷¹ Ibidem.

⁷² M. Brandys: *Śladami Stasia...*, op. cit., s. 110.

⁷³ H. Sienkiewicz: *Listy z Afryki*, op. cit., s. 160.

⁷⁴ Ibidem, s. 161.

⁷⁵ LoBagola: *Życiorys afrykańskiego dzikusy...*, op. cit., s. 65.

Cóż by się stało, gdybyście wpuścili do domu małą, nieoswojoną małpkę? Ja byłem właśnie takim małym zwierzątkiem, nieoswojonym i, jak się zdawało, w ogóle nie nadającym się do oswojenia małym dzikusem⁷⁶.

„Interioryzacja wyobrażeń białych o Murzynach”⁷⁷ buduje w Afrykańczykach przeświadczenie o własnej małej, niepełnej wartości, prowadzi do patrzenia na siebie oczami przybyszów, przez pryzmat pojęć innego kontekstu (kontekstu cywilizacji Zachodniej), przez pryzmat pojęć odzwierciedlających europocentryczny punkt widzenia. Murzyni Sienkiewicza przyjmują postawę służalczą wobec białych, w ich obecności lokują się na „marginesach”, obierają „peryferyjny” sposób istnienia. „Poczucie prawowitości niewoli tkwi w krwi afrykańskiej”⁷⁸ – pisze Sienkiewicz. Najmując tubylców do wyprawy w głąb lądu, wyruszając z karawaną,

staje się siłą rzeczy nieograniczonym panem ludzi – a i każdy murzyn ma to we krwi, że raz najawszy swe usługi, uważa się przez czas trwania układu poniekąd za niewolnika swego chlebowawcy⁷⁹ (...) pojęcie służby łączy dziś jeszcze z pojęciem niewoli i – dodaje z zadowoleniem autor *Listów* – nie opiera się rozkazom nigdy⁸⁰.

Sienkiewicz z aprobatą przyjmuje wszelkie gesty wyrażające pokorę, uniżoność, uległość czarnych mieszkańców Afryki wobec białych. „Królik” wioski, do której dociera karawana Sienkiewicza, na widok przyjezdnych, „nadbiega z widocznym przestraczem (...) zrywa z głowy chustę (...) i wyciąga się jak żołnierz, słuchający rozkazu”⁸¹. Stary król wioski Muene-Pira – wspomina pisarz pobyt w innej osadzie murzyńskiej – „nie śmiał nawet zrazu przy nas usiąść”, ośmielony przyjaznym zachowaniem białych przybyszów „stał się nieco poufalszy, ale i wówczas gościnność jego nie przestała mocno graniczyć z uniżonością”⁸². Gdy z dwoma synami przyszedł złożyć wizytę gościom, „jako naszemu słudze – stwierdza Sienkiewicz – nie przyszło mu nawet na myśl wejść pod namiot”⁸³.

Traktowanie Afrykańczyków jako istot pośledniejszego gatunku objawia się nie tylko w przypisywaniu im cech zwierzęcych (dzikość obcych), ale również w podkreślaniu ich niskiego poziomu umysłowego, psychicznego, takiego, jaki znamionuje dziecko, nie w pełni rozwiniętego – „niepełnowartościowego” jeszcze – człowieka (niesamodzielność,

⁷⁶ Ibidem, s.63.

⁷⁷ W. Leopold, A. Zajączkowski: *Czarni patrzą...* [W:] *Obrazy świata białych*, op. cit., s.147.

⁷⁸ H. Sienkiewicz: *Listy z Afryki*, op. cit., s.103.

⁷⁹ Ibidem, s.172.

⁸⁰ Ibidem, s.253.

⁸¹ Ibidem, s.240.

⁸² Ibidem, s.255-256.

⁸³ Ibidem, s.258.

niezdolność decydowania o samym sobie, naiwność, brak rozsądku) – i jedno i drugie zdaje się usprawiedliwiać władcze spojrzenia białych, ich paternalistyczne zapędy (Murzyni nie są wystarczająco kompetentni, by kierować własnym postępowaniem), energiczne działania mające na celu zapoznanie tubylców z abecadłem cywilizacji Zachodniej. W kairskim hotelu Brandys narzeka na duchotę. Otwiera pozamykane szczelnie okna, ignorując kartkę wiszącą na ścianie: „NIE OTWIERAĆ OKIEN PRZY ZAPALONYCH ŚWIATŁACH”. Dziennikarza dziwi podejście Egipcjan:

U nas, kiedy w pokoju jest duszno, otwiera się okna na oścież (...) „Piękny, ciekawy kraj – myślałem z satysfakcją – ale higieny życia codziennego nie znają, będą się musieli jeszcze długo od nas uczyć [podkreśl. moje – H.W.]”⁸⁴.

W nocy Brandys zostaje dotkliwie pogryziony przez moskity, uświadamiając sobie tym samym pochoptność swoich sądów – zamknięte okna i ostrzeżenia miały racjonalne, praktyczne, uzasadnienie.

Afrykańczyk „to natura pierwotna, prawie dziecinna” – pisze Sienkiewicz – to „takie wielkie czarne dziecko”, obdarzone „czarnym rozumem”, z głową dziką i naiwną⁸⁵. Dlatego też – dodaje pisarz – „od czarnego człowieka nie można tyle wymagać, ile od Europejczyka”⁸⁶. Uolde Birru, naczelnik wsi kawowej w Etiopii, w domu którego gościł Brandys, jako człowiek postępowy, nie uznający abisyńskich „prymitywnych» tradycji”⁸⁷, o mieszkańcach wsi, biorących udział w magicznym śledztwie czikiczik, czy też o tych, którzy wzbraniają się składać oszczędności do banku i zakopują zarobione pieniądze, starym zwyczajem, do ziemi, mówi z lekceważeniem i pogardą: „Oni są zupełnie ciemni, ci chłopci! Zupełnie prymitywni! (...) Co za ciemnota!”⁸⁸ Kydryński z Mellerem wsiadają w Dar es-Salaam do pociągu, by w możliwie krótkim czasie dotrzeć do Lusaki; kupują bilety pierwszej klasy, z rozczarowaniem zastając w swoim przedziale czterech tubylców i twarde prycze. Kydryński, w pierwszym odruchu, zirytowany hałaśliwym zachowaniem Murzynów, używa w stosunku do nich określenia „troglodyci.” Gdy Marcin Meller nawiązuje rozmowę z jednym z nich, okazuje się, że ten

troglodyta bezzębny nie tylko umiejscowił Polskę we właściwym miejscu na mapie, ale też wypowiedział rozumny sąd o naszym prezydencie i zadał kilka precyzyjnych pytań politycznych i

⁸⁴ M. Brandys: *Śladami Stasia...*, op. cit., s.16-17.

⁸⁵ H. Sienkiewicz: *Listy z Afryki*, op. cit., s.161-163.

⁸⁶ Ibidem, s.177.

⁸⁷ M. Brandys: *Śladami Stasia...*, op. cit., s.298.

⁸⁸ Ibidem, s.286-287.

ekonomicznych, a następnie w światowym stylu skomentował odpowiedzi Marcina. (...) Nasz przyjaciel najwidoczniej zjadł zęby na studiowaniu historii politycznej Europy⁸⁹.

– dodaje z przekąsem Kydryński. Przejawy rozsądku, wiedzy, doświadczenia tubylców przyjmowane są z zaskoczeniem.

Czerń skóry (cecha zewnętrzna umiejscawiana przez białych wewnątrz, pozwalająca im kojarzyć tubylców z tym, co „ciemne” – prymitywne, nierozumne, zwierzęce) to wyróżnik obcości odbierany zmysłem wzroku. Ale nie tylko wygląd mieszkańców Afryki staje się przyczynkiem tropienia różnic. „Obcość” jest doświadczana przez podróżników również zmysłem węchu czy słuchu. Kontakty z tubylcami dostarczają autorom relacji wielu przeróżnych wrażeń zapachowych, którymi się skrzętnie dzielą. Kydryński pisze o pachnących miodem śniadych dziewczynkach arabskich⁹⁰. Wspomina tubylczych współpodróżnych na promie, których „otaczał przyjemny, nieznany, śniady zapach. Woń ziół, herbaty i liści tytoniu, kadzideł i powietrza pustyni”⁹¹. W *Chwili przed zmierzchem* znajdujemy także informacje o smrodzie „zjełczałego masła na kobiecych włosach”⁹², o niechętnym otwieraniu okien przez Erytrejczyków w czasie jazdy autobusem, gdy „ich smród – jak stwierdza Kydryński – należy do tych, które nie obojętnieją z upływem czasu. Szkoda – dodaje – bo przez cały dzień jadę na krawędzi wymiotów”⁹³. Brandys i Bieganek, jadąc pociągiem z Addis Abeby do Dire Daua, odwiedzają wagon trzeciej klasy, w którym tłoczyli się sami Abisyńczycy. Dziennikarz wspomina:

Skoro tylko weszliśmy, uderzyła w nas fala ciężkiego, dusznego powietrza o dziwnym, niezbyt przyjemnym zapachu. Pan Bieganek zaraz mi wytłumaczył, że ten zapach pochodzi na pewno stąd, że etiopscy chłopcy smarują sobie włosy zjełczałym masłem dla izolacji od słońca”⁹⁴.

Sienkiewicz, podziwiając w Zanzibarze kształtne ramiona i plecy kobiet Suahili, ich wyrafinowane fryzury, kolorowe sukienki perkalowe, czyni jednocześnie uwagę: „Perfum damy zanzibarskie nie używają – a szkoda”⁹⁵. Afryka – przestrzeń niepowtarzalnych barw, zapachów (przeestrzeń, której aromat „złożony z całej gammy [nierozpoznanych] woni”⁹⁶ drażni nozdrza przyjezdnych Europejczyków), zadziwia również bogactwem dźwięków,

⁸⁹ M. Kydryński: *Chwila...*, op. cit., s.176.

⁹⁰ Ibidem, s.20.

⁹¹ Ibidem, s.32.

⁹² Ibidem, s.149-150.

⁹³ Ibidem, s.68.

⁹⁴ M. Brandys: *Śladami Stasia...*, op. cit., s.245.

⁹⁵ H. Sienkiewicz: *Listy z Afryki*, op. cit., s.102.

dostarczając podróżnikom wciąż nowych wrażeń słuchowych. W Afryce – pisze Sienkiewicz – „słyszysz nieznaną w Europie mowę”⁹⁷, i ten – zauważany szczególnie w miejscowościach portowych, w większych miastach – „wrzask rozmaitych języków ma w sobie coś z egzotycznej orgii”⁹⁸, z orgii rozszalałych, ogłuszających dźwięków. Jaskrawa kakofonia hararskiego rojowiska ludzkiego zdaje się paraliżować zmysły Brandysa, gdy tylko przekracza bramę tego abisyńskiego miasta: „Hałas panował niesamowity”; odgłosy Hararu „splatały się w symfonię, od której mogły popękać bębny w uszach”⁹⁹. W Port-Saidzie Sienkiewicz wsłuchuje się w słowa „wyrzucane jakby w najwyższym uniesieniu wściekłości”¹⁰⁰, w nieprzerwany strumień natrętnych i niezrozumiałych dźwięków o nieokreślonym następstwie. Miejscowi Arabowie, Beduini i Sudańczycy krzyczą „w niebogłosy”: „Co za gwar, wrzask”¹⁰¹. Tubylcza „konferansjerka” zakłóca odbiór – i tak „koncerty” afrykańskie zdają się nieznośnym, dysonansowym, chaotycznym zbiorem nut odczytywanych przez niewprawnych muzyków. Instrumentarium głosowe Afrykańczyków wytwarza – w odczuciu Europejczyków, obdarzonych inną wrażliwością słuchową – dźwięki niemelodyjne, chropawe. Mowa tubylców brzmi chrypliwie, jest wrzaskiem, krzykiem, terkotem. Brandys pisze o przeraźliwych krzykach kairskiego muezzina zwołującego islamskich wiernych na modlitwę¹⁰², o ochrypłym głosie i zepsutej angielszczyźnie przewodników w Dolinie Królów¹⁰³, o gardłowych nawoływaniach poganiaczy hararskich¹⁰⁴, wspomina dozorcę grobu Mahdiego w Omdurmanie, który „darł się (...) skrzeczącym głosem (...) charczał”¹⁰⁵, czy też hałaśliwe powitanie z ludnością wioski kawowej: „kobiety Galla tak się darły i zawodziły, jak na pogrzebie”¹⁰⁶. Autorzy relacji, wypowiadając niepoehlebne opinie na temat Arabów, podkreślają ich wrzaskliwy temperament, krzykliwą naturę.

Dziesięciu Arabów leci za każdym Europejczykiem – wspomina pobyt w Port-Saidzie Sienkiewicz – wrzeszcząc po angielsku, po francusku, po włosku, lub w tej mieszanej gwarze, która na Wschodzie zwie się «lingua franca». (...) Potrafią cię zagłuszyć¹⁰⁷

⁹⁶ Ibidem, s. 97.

⁹⁷ Ibidem, s. 2.

⁹⁸ Ibidem, s. 54.

⁹⁹ M. Brandys: *Śladami Stasia...*, op. cit., s. 265.

¹⁰⁰ H. Sienkiewicz: *Listy z Afryki*, op. cit., s. 14.

¹⁰¹ Ibidem.

¹⁰² M. Brandys: *Śladami Stasia...*, op. cit., s. 18.

¹⁰³ Ibidem, s. 47-48.

¹⁰⁴ Ibidem, s. 265.

¹⁰⁵ Ibidem, s. 110.

¹⁰⁶ Ibidem, s. 279.

– dodaje z niechęcią pisarz. Konsul ambasady sudańskiej w Kairze – relacjonuje Kydryński – „warczał po arabsku”. Podróżnika uderza natomiast milczenie zgromadzonych w poczekalni Sudańczyków, klientów ambasady:

Ich milczenie, tak mocne w kontraście z wrzaskliwym charakterem Egipcjan, nie było dla nas zapowiedzią sielskiego ukojenia, a raczej wydawało się być wartą przed jakąś krwawą tajemnicą¹⁰⁸.

Zarówno dźwiękowe szaleństwo, rozpasanie, jak i milczenie tubylców jest osobliwe, niepokojące, obce. Benedyktowicz pisze o wewnętrznej sprzeczności w charakteryzowaniu języka obcych:

Z jednej strony (...) mamy milczenie i głuchoniemość obcych, z drugiej zaś (...) język obcych to nie tylko że nie milczenie, lecz mowa głośna, hałas, gwar, wrzawa, bełkot (...) ta mowa głośna, niezrozumiała bełkot kwalifikowane są jako zwierzęce, a mowa obcych przedstawiana jako język zwierząt¹⁰⁹.

A więc i wrażenia słuchowe odbierane przez białych stają się argumentem, przyczynkiem akcentowania „zwierzęcości” mieszkańców Czarnego Łądu, tworzenia zoomorficznych wizerunków tubylców.

Cisza w Sienkiewiczowskim doświadczeniu afrykańskim ma również niepokojący wydźwięk (by wspomnieć „niemal tragiczne połączenie milczenia i blasku”¹¹⁰ w zanzibarskiej dzikiej gęstwinie krzewów i drzew), ale jest możliwa – jak się zdaje – wyłącznie w przestrzeniach bezludnych, z dala od wszelkich (mniejszych lub większych) skupisk ludności tubylczej. Bowiem, zdaniem pisarza, cechą charakterystyczną Afrykańczyków jest hałaśliwość. „Murzyni są gadatliwi, niemniej niż egipcscy Arabowie (...) spierają się o byle co, kłócą się, śmieją lub krzyczą”¹¹¹. Najęci przez pisarza do myśliwskiej wyprawy w głąb łądu tubylcy – żali się Sienkiewicz – płoszą zwierzyne „rozprawiając głośno, jak zwykle rozprawiają murzyni”¹¹², „ciągną długim sznurem, to śpiewając, to nawołując się wzajemnie”¹¹³. W czasie postojów toczą „niewyczerpane dowodzenia i spory”, zachowując się „jak kumoszki na jarmarku”:

¹⁰⁷ H. Sienkiewicz: *Listy z Afryki*, op. cit., s. 15-16.

¹⁰⁸ M. Kydryński: *Chwila...*, op. cit., s. 14.

¹⁰⁹ Z. Benedyktowicz: *Portrety obcego. Od stereotypu do symbolu*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000, s. 134-135.

¹¹⁰ H. Sienkiewicz: *Listy z Afryki*, op. cit., s. 144.

¹¹¹ Ibidem, s. 170-171.

¹¹² Ibidem, s. 196.

¹¹³ Ibidem, s. 220.

Jestem przekonany – stwierdza Sienkiewicz – że gadają o byle czym, aby tylko gadać, a tymczasem gwar ich zlewa się z beczeniem kozy w stały nieznośny harmider¹¹⁴.

W obozowisku panuje więc zawsze „gwar, jak w szkole”¹¹⁵. Hałaśliwość tubylców, ich dźwiękowa egzaltacja, „akustyczny” temperament jest zauważalny również, gdy pracują. Sienkiewicz, przebywając w zanzibarskim szpitalu, obserwuje z okien budowę pawilonu misjonarskiego Braci Białych. Murzyni „ubijali kafarami dach tego pawilonu, wyśpiewując przytem jakąś pieśń, ogromnie dziką, ale w rytmie zastosowaną do uderzeń kafarów. Czarni nie pracują inaczej”¹¹⁶. Somalijszczy pracujący w adeńskim porcie jako przewoźnicy, gdy tylko Sienkiewicz i inni pasażerowie statku ulokowali się w ich łodzi, zaintonowali „pieśń, a raczej jakby litanię która była zarazem komendą dla wiosel”¹¹⁷.

Spacer po dzielnicy murzyńskiej w Zanzibarze owocuje następującym spostrzeżeniem pisarza:

Mężczyźni śpią pod ścianami, palą tytoń, żują betel, śpiewają lub bębnią. Bębnią przedewszystkiem! O każdej porze dnia i nocy w dzielnicach murzyńskich rozlega się to bębnienie. (...) W dzień jednak – czytamy dalej – mniej widzi się mężczyzn, zajęci są bowiem pracą w porcie i mieście. Murzyni Suahili są w ogóle dość pracowici. (...) wyjeżdżają na ryby; inni noszą ciężary, wyładowują okręty, przewożą podróżnych do miasta, dźwigają kły słoniowe i przeróżne towary lub posługują po domach¹¹⁸.

Stosunek tubylców do pracy to wątek podejmowany przez wszystkich autorów relacji, stanowi też jedną z ważniejszych kwestii w konstruowaniu wizerunku obcego. Sienkiewicza, stawiającego tezę, iż Murzyni „nie lubią pracy i nie chcą pracować ponad własną potrzebę”¹¹⁹, dziwią wszelkie oznaki tubylczej przedsiębiorczości i pracowitości. I tak, zaskakuje go nawet starannie zmieciona droga w jednej z wiosek murzyńskich na wyspie Zanzibar: „nie mogłem wyjść ze zdziwienia nad tą schludnością i porządkiem”¹²⁰. Po krótkiej wyprawie w głąb lądu i odwiedzeniu kilku znajdujących się na trasie karawany wiosek, Sienkiewicz pozwala sobie na stwierdzenie, że mężczyźni „robią tylko to, co im się podoba, a że najczęściej podoba im się nic nie robić, więc mają łatwe życie”¹²¹. Posługacze hotelowi w chartumskim *Grand-Hotelu* – wspomina Brandys – leżą pokotem na korytarzu, tarasując przejście gościom wynajmującym pokoje: „Ten, którego

¹¹⁴ Ibidem, s.242.

¹¹⁵ Ibidem.

¹¹⁶ Ibidem, s.319.

¹¹⁷ Ibidem, s.53.

¹¹⁸ Ibidem, s.99.

¹¹⁹ Ibidem, s.176.

¹²⁰ Ibidem, s.140.

potrąciłem, nawet nie drgnął”. Paweł, znajomy dziennikarza, informuje go: „Tutejsi posługacze twardo śpią”¹²². Gdy następnego dnia Brandys oddaje do prania bieliznę hotelowemu służącemu, tłumacząc, że zależy mu na jej szybkim wypraniu, ten odpowiada: „Bokra!” (czyli „jutro”).

Bieliznę otrzymałem z powrotem dopiero na piąty dzień – opowiada dziennikarz. – Okazało się, że w najsuchszym kraju na świecie – gdzie wszystko wysycha dosłownie w mgnieniu oka – pranie mamej koszuliny trwać musi trzy do czterech dni. I żadna perswazja, żaden najwyższy nawet napiwek nie potrafią tego terminu skrócić. Później miałem możliwość przekonać się niejednokrotnie, że «systemem bokra» załatwia się także wiele innych spraw – ważniejszych od prania bielizny. Słowo «bokra» słyszy się w sklepach, biurach i urzędach. Obezwładniający klimat Sudanu nadaje temu słowu moc magiczną. Służy ono do odkładania każdej czynności na później. W Sudanie jest gorąco i człowiek nie może się śpieszyć. Człowiek musi dużo spać. W Sudanie bokra znaczy jutro... za tydzień... za miesiąc... za rok...¹²³

Kydryński pisze o błogim lenistwie Afrykańczyków, o ich opieszałości (kontrastującej silnie z pośpiechem charakterystycznym dla Zachodniej „kultury zegarka”), o niefrasobliwym, niedbałym podejściu tubylców do pracy. Gdy w kenijskim Marsabicie jeden z miejscowych (pan Duba) oferuje podróżnikom swoją pomoc, objawia chęć przyjęcia za określonym wynagrodzeniem roli ich przewodnika po rezerwacie, i motywuje swoje oczekiwanie zapłaty za usługę tym, że „musi przecież na ten dzień wziąć zwolnienie z pracy”, Kydryński lakonicznie, z niedowierzaniem, stwierdza: „Nie wydaje się prawdopodobne, by choć jeden pracownik w tej części kontynentu podbijał każdego ranka kartę obecności”¹²⁴. W *Chwili przed zmierzchem* czytamy:

Jeśli coś wyróżnia błogie lenistwo wszystkich Afrykanów od podłego lenistwa mieszkańców reszty świata, to ich nieustająca gotowość do podróży. Jest coś irytującego w tym permanentnym ruchu mieszkańców Afryki, ma się bowiem wrażenie, że podróżują bez celu. Jeśli tylko nie uciekają i nie szukają kolejnej pustynnej studni, to nie mają najmniejszego powodu do wiecznego, mrówczego pędu¹²⁵.

Ruch, gdy nie określony kierunkiem, gdy bezcelowy, gdy nie jest źródłem zmian – jest tylko imitacją, karykaturą, fatamorganą ruchu na pustyni bezruchu – to zakamuflowana odmiana inercji.

Gdy Brandys pisze o systemie bokra, autor *Chwili przed zmierzchem* przywołuje często powtarzaną przez tubylców frazę *pole pole*, „co w suahili znaczy mniej więcej

¹²¹ Ibidem, s.247.

¹²² M. Brandys: *Śladami Stasia...*, op. cit., s.85.

¹²³ Ibidem, s.89.

¹²⁴ M. Kydryński: *Chwila...*, op. cit., s.103.

«wyluzuj się», «*stay cool*»¹²⁶. Przypisywana mieszkańcom Czarnego Łądu bierność, powolność, niechęć do pracy wynika ze specyficznego (niezrozumiałego dla przyjezdnych Europejczyków) ich podejścia do mijania, z osobliwego sposobu ujmowania czasu, który zdaje się funkcjonować „inaczej niż gdziekolwiek indziej na świecie”:

Pośpiech w Afryce jest zaiste niewygodnym stanem umysłu. Wszystko musi trwać. Trwanie wydaje się sprawiać Afrykanom niewypowiedzianą błogość. (...) Bez sprzeciwu potrafią czekać dniami i tygodniami¹²⁷.

LoBagola, opowiadając o polowaniach na słonie w swoim kraju, o konieczności tropienia ich, czekania na nie, pisze: „w naszym kraju nie ceni się czasu [podkreśl. moje – H.W.], więc czekamy, nieraz miesiąc albo i dwa, tak długo, ile trzeba”¹²⁸. Kydryński, zastanawiając się nad afrykańskim odczuwaniem czasu, przywołuje uchwycony w wędrówkach po Afryce gest tubylców:

Gest palców jednej dłoni: spotykają się, jak płatki kwiatu, zwrócone koniuszkami w stronę twarzy gestykulującego. Ten znak mówi: poczekaj, nie spiesz się [podkreśl. moje – H.W.]. (...) W bezruchu, w obserwacji mijającego czasu tkwi część prawdy o Afryce. Bycie jest często jedynym zajęciem jej mieszkańców. Na kontemplacji swego fachu spędzają tedy kolejne fazy drogi słońca¹²⁹.

Na stosunek tubylców do pracy zdaje się wpływać nieumiejętność perspektywicznego myślenia, życie bez projektu, bez dalekosiężnych planów: ich wyobraźnia „nie sięga poza pojęcie dziś wieczorem”¹³⁰, „nie są w stanie wyobrazić sobie jutra”¹³¹.

Autorzy relacji, pisząc o lenistwie Afrykańczyków, zwracają uwagę na powszechny na Czarnym Kontynencie proceder zebrania. W Adenie, Sienkiewicz i inni pasażerowie statku, natychmiast po opuszczeniu pokładu i zejściu na ląd, zostają otoczeni przez gromadkę dzieci, proszących „natrętnie o jałmużnę”¹³². Kydryński wspomina luksorskich chłopców napastliwie wołających o pieniądze¹³³. O Aksum mówi: tam „wszyscy bez przerwy zebrzą, co powoduje tak całkowite, że graniczące wręcz z pogardą zubożenie

¹²⁵ Ibidem, s. 172-173.

¹²⁶ Ibidem, s. 132.

¹²⁷ Ibidem, s. 35.

¹²⁸ LoBagola: *Życiorys afrykańskiego dzikusa...*, op. cit., s. 9.

¹²⁹ M. Kydryński: *Chwila...*, op. cit., s. 35-36.

¹³⁰ Ibidem, s. 155.

¹³¹ Ibidem, s. 140.

¹³² H. Sienkiewicz: *Listy z Afryki*, op. cit., s. 53.

¹³³ M. Kydryński: *Chwila...*, op. cit., s. 20.

na ludzkie nieszczęście”¹³⁴. Brandys wspomina trędowatych żebraków w Hararze, którzy trzaskaniem drewnianymi kołatkami „zwracali uwagę na swoje nieszczęście”: „Niektórzy wyglądali strasznie, wygrażali nam rękami bez palców, wykrzywiali twarze przeżarte liszajem”¹³⁵. Dziennikarz więcej miejsca poświęca problemowi agresywnego narzucania przez tubylców swoich usług białym. Wspomina, jak po wyjściu z pociągu w Lusorze, w którym chciał spędzić kilka dni, został natychmiast otoczony przez tłum miejscowej ludności:

Wszyscy się do mnie serdecznie uśmiechali i usłużnie zaglądali mi w oczy, zachwalając w różnych językach swoje usługi i wykrzykując nazwy rozmaitych luksusowych hoteli i pensjonatów¹³⁶.

Wśród nich byli przewodnicy, dorożkarze, tragarze, oślarze, taksówkarze. Barwnym pochodem odprowadzają Brandysa pod wskazany hotel, z którego wylega kolejna grupa witających: kelnerzy, portier, posługacze wszelkiego autoramentu. Gdy ceremonie powitalne dobiegły końca,

wyciągnęło się do mnie [relacjonuje Brandys] ze dwadzieścia drapieżnie nadstawionych rąk. Musiałem zapłacić wszystkim za wszystko. (...) [Nawet] osobom o nieokreślonym zawodzie za to, że się do mnie uśmiechały i zaglądały mi w oczy. (...) jedynie osły okazały się całkowicie bezinteresowne i nie zażądały bakszyszu¹³⁷.

O natręctwie przewodników luksusowych i tych z Doliny Królów dziennikarz pisze z prawdziwą emfazą. To „sępy”¹³⁸; kto nie zetknął się z nimi nigdy – stwierdza Brandys – „nie ma pojęcia, jak daleko może posunąć się ludzkie natręctwo i bezczelność”¹³⁹. Kydryński natomiast wspomina młodego człowieka napotkanego w wiosce Tisisat:

Jego twarz miała wszystkie znane ludzkości cechy cwaniactwa. Przyczepił się do nas, proponując pomoc w dotarciu do wodospadu [do wodospadu Błękitnego Nilu]. Był tak nachalny i agresywny, że pomyślałem sobie: „gwałt niech się gwałtem odciska”, i w stanowczy, może nawet wulgarny sposób udało mi się pozbyć tej uciążliwej obecności¹⁴⁰.

Z jednej strony tubylcy wzbudzają niechęć swoją niefrasobliwością, opieszałością, skłonnością do próżniactwa, natręctwem, czy też nieskrępowanym oporami wewnętrznymi

¹³⁴ Ibidem, s.76.

¹³⁵ M. Brandys: *Śladami Stasia...*, op. cit., s.265.

¹³⁶ Ibidem, s.32.

¹³⁷ Ibidem, s.33-34.

¹³⁸ Ibidem, s.44.

¹³⁹ Ibidem, s.36.

¹⁴⁰ M. Kydryński: *Chwila...*, op. cit., s.89.

zebractwem, z drugiej zaś – potrafią zadziwić wyrafinowanych przedstawicieli świata cywilizowanego prostymi, altruistycznymi niejednokrotnie, gestami (wywołując zresztą odruchowo podejrzliwość białych, nieprzywykłych do bezceremonialnego i bezinteresownego okazywania sympatii, nie nawiązujących z nieznajomymi pozbawionych dystansu kontaktów interpersonalnych – kultura Zachodu to kultura dystansu). Egipscy fellachowie, a później mieszkańcy abisyńskiej wsi Galla, do której zawitał Brandys wędrując po terenach kawowych, częstują podróżnika i jego towarzyszy mlekiem i z oburzeniem odmawiają przyjęcia zapłaty. Kydryński ciepło wspomina sudańską gościnność, z prawdziwą atencją i wzruszeniem przywołuje obrazek z herbaciarni w Kassali – nieznajomy stawia podróżnikom herbatę, dołączając pozdrowienie i życząc szczęśliwej drogi: „Niby nic takiego, ale herbata na Saharze przysłana bezinteresownie przez kogoś, kto nie zna naszego języka, okazała się wzruszającym darem”¹⁴¹. Autor (*Chwili...*) wspomina kierowców, którzy zaoferowali podwiezienie nie żądając zapłaty, i częstowali nawet podróżników herbatą czy mandarynkami¹⁴². Píše o tajemniczym młodym człowieku, dzięki staraniom którego udało się jemu i Mellerowi wydostać z miasteczka Wad Madani – ów „przewodnik” znalazł środek transportu, ciężarówkę jadącą do Kassali,

poświęcił kilka godzin swojego czasu, pieniądze i siły, aby pomóc nam (...) Nie chciał nic w zamian. Nie opowiadał o swojej ubogiej rodzinie. W ogóle niewiele mówił. Po prostu wyświadczył przysługę zagubionym nieznajomym, co w jego kraju jest równie naturalne, jak opatrzenie stłuczonego kolana własnego dziecka¹⁴³.

Ryszard Kapuściński podkreśla niezwykłą gościnność mieszkańców Czarnego Lądu, której sam – w czasie swoich afrykańskich reporterskich wędrówek – wielokrotnie doświadczył (owa otwartość, życzliwość, serdeczność okazywana gościom charakteryzuje zresztą cały Trzeci Świat). Autor *Hebanu* wspomina:

Kiedyś ledwo dowlokłem się do wioski gdzieś we wschodniej Afryce, a tam mnie położyli i następnego dnia zaprosili na kolację. Uroczyscie dano mi jajko. Kurze jajko. Nie można odmówić – trzeba zjeść wszystko. Zjadłem więc, a oni szczęśliwi patrzyli na mnie. Tylko że cała wioska na to jedno jajko dla mnie polowała przez dwa dni – oni nic nie mieli...¹⁴⁴

¹⁴¹ Ibidem, s.61.

¹⁴² Ibidem, s.17 i 56.

¹⁴³ Ibidem, s.56.

¹⁴⁴ W. Bereś, K. Brunetko: *Kapuściński: nie ogarniam świata*. „Świat Książki”, Warszawa 2007, s.95.

Afrykańczycy zadziwiają nieraz pomysłowością, gdy chodzi o wyświadczenie przysług goszczącym na ich terytorium cudzoziemcom. Ich bezinteresowne, uprzejme gesty bywają kłopotliwe dla obdarowywanych, wprowadzają w zażenowanie. I tak, poznana przez Kydryńskiego w Asmarze Włoszka, Dana, zajmująca się badaniem – jako nurek – życia morskiej syreny w wodach Morza Czerwonego w rejonie archipelagu Dahlak, opowiedziała „o tym, jak pewnego dnia, na jednej z wysp archipelagu, tubylcy, chcąc [jej] sprawić (...) radość, zamordowali to niezwykle rzadkie zwierzę i podali jej na kolację”. „Bardzo afrykańska sytuacja”¹⁴⁵ – komentuje zdarzenie Kydryński.

¹⁴⁵ M. Kydryński: *Chwila...*, op. cit., s.73.

Obce i odmienne. Standardy życia codziennego, zwyczaje, wierzenia i obrzędy

(...) oglądają cudzych bogów i plugawe rytuały, odważnie udają się tam, dokąd przed nimi nikt nie dotarł.¹

Nigel Barley

Codziennność jest praktykowana i nie potrzebuje definicji.²

Roch Sulima

Wiadomo, że pozycja outsidera jest uprzywilejowana ze względów poznawczych. Turysta często dostrzega rzeczy, których nie zauważają mieszkańcy danego kraju, dla nich bowiem są to naturalne składniki życia (...).³

Leszek Kołakowski

Czas podróży dla Sienkiewicza, Brandysa i Kydryńskiego jest czasem niezwykłym. Każdy z nich opuszcza dom (rozumiany w najszerszym sensie), w którym codzienność tka swe zgrzebne rutyny, rytmicznie toczy kółka dni i wypełnia kuby zegarowych jednostek skrojonymi na miarę „nieruchomościami”, „spodziewankami” (automatyczne już gesty życiowe realizują żelazny plan codzienności). Wszelkie czynności poddawane są tam dyscyplinie terminarza, są „rubrykowane”, umiejscawiane, unieruchamiane w czasie i jednocześnie unieruchamiające sam czas – tą najcenniejszą „ruchomość, jaką posiadamy”⁴. A więc opuszczenie domu wiąże się z utknięciem (przerwaniem) rutynowych nitek osnowy i wątku (krosno mechaniczne, można by rzec, zostaje zastąpione ręcznym, a efektu końcowego nie sposób przewidzieć), z zakłóceniem rytmu, wyjściem z kub (nie tamowany zegarowym „od” – „do” strumień czasu rozlewa się swobodnie, szukając cierpliwie ścian wydarzeń, koryt sytuacji, klepsydr historii, w których mógłby się zaszyć i dzięki którym mógłby odnaleźć swe naturalne brzegowe dookreślenie). Podróż – szczególnie ta do egzotycznych krain prowadząca – deranżuje nawykowe myśli, wprowadza nieład w szyku przyzwyczajień, pozwala (a właściwie tego wymaga) tworzyć sploty nowe, nie-powtarzalne, a więc wiąże się z „odrutynizowaniem” najprostszych czynności, z wkroczeniem w codzienność *de facto* niecodzienną. Wraz z wpleceniem w osnowę życia wątków afrykańskich (wraz z rozwinięciem drogi,

¹ N. Barley: *Niewinny antropolog. Notatki z glinianej chatki*. Prószyński i S-ka, Warszawa 1997, s.9.

² R. Sulima: *Antropologia codzienności*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000, s.7.

³ L. Kołakowski: *Moje słuszne poglądy na wszystko*. Wydawnictwo Znak, Kraków 1999, s.317.

⁴ R. Rankin: *Księga prawd ostatecznych*. Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 1997, s.105.

rozpoczęciem podróży) tkanina zmienia charakter. Staje się raczej wytworem *homo ludens* (człowieka niecodzienności, zabawy, odpoczynku, czynności autotelicznych, człowieka „rozluźnionego”, otwartego na „inaczej”, na „tam”) niż dziełem poddanego regułom codzienności, powszedniości *homo faber* (człowieka pracy, podejmującego działania heteroteliczne, człowieka wyuczonych, automatycznych, wielokrotnie powielanych gestów, skupionego na metodycznym „tak”, na „tu”)⁵. Tym bardziej odświeżoną się zdaje, im skuteczniej omija utarty deseniowy schemat, im wyraźniej jest sygnowana nie logiem firmowym, fabrycznym, a niewprawną – nieprzyzwyczajoną do „nowego” – ręką konkretnego człowieka (amatora podróży).

To chyba Indianie Navajo przestrzegają tej tradycji, by we wszystkich matach i innych wyrobach, które wykonują, pozostawiać jakieś drobne niedociągnięcie, krzywy szew lub wybrzuszenie na powierzchni gliny, i w ten sposób nie rywalizować z bogami⁶.

Pozostawiając kwestię rywalizowania z bogami (w których gestii leżą dzieła doskonałe, zupełne, absolutne, których domeną jest tworzenie), perfekcyjność wykonania byłaby – w kontekście snutej refleksji – rozumiana jako dokładne odwzorowywanie, odtwarzanie, powielanie modelowych, behawioralnych schematów. Zwyczaje – czytamy u Grada – „cechuje perfekcyjność opanowania i zwykle bezrefleksyjność oraz automatyzm podejmowania”⁷. Podróż sytuuje człowieka niejako poza zwyczajem, wiąże się (takie daje przyzwolenie) z zawieszeniem na czas przebywania w innym kontekście kulturowym reguł obyczajowych, obowiązujących, praktykowanych w „domu”. „Podróżnicy mają ten przywilej, że najstosowniej w świecie mogą robić najbardziej niestosowne rzeczy. To jeden z uroków podróżowania”⁸ – twierdziła słynna XIX-wieczna angielska globtroterka, Isabella Lucy Bird Bishop (1831-1904). Z kolei psycholog, Andrzej Pankalla, w swoim *Dzienniku pokładowym*, relacjonującym jedną ze zorganizowanych przez niego psychokulturowych wypraw badawczych (ta wiodła na Syberię i do Chin), pisze:

Znajduję nową opowieść o sobie przy innych (...). Mogę też próbować na sobie nowe zachowania (...). Robię to, czego nie zrobiłbym w swojej kulturze, przekraczam ją, będąc w innej. (...) Podróż w inne miejsca świata, do innych ludzi, to nie tylko testowanie, ale szukanie innych siebie w nowym świecie. (...) Szukamy w innej kulturze części siebie

⁵ A. Zadrożyńska: *Homo faber i homo ludens. Etnologiczny szkic o pracy w kulturach tradycyjnej i współczesnej*. PWN, Warszawa 1983.

⁶ J. Barth: *Plywająca opera*. PIW, Warszawa 1998, s.108.

⁷ J. Grad: *Obyczaj a moralność. Próba metodologicznego uporządkowania badań dotychczasowych*. Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1993, s.23.

⁸ M. Slung: *Wśród kanibali. Wyprawy kobiet niezwykłych*. Wydawnictwo G+J RBA, 2001, s.141.

niezrealizowanych w swojej kulturze, szukamy możliwości ekspresji siebie niemożliwych w swym otoczeniu lub swych ekspresji obecnych u innych [podkreśl. moje – H.W.]⁹.

Oderwanie się, choćby chwilowe, od swojskiej, macierzystej praktyki obyczajowej umożliwia namysł nad tak zwanymi „oczywistościami”, rozluźnia gorset zinternalizowanych dyrektywalnych i normatywnych przekonań, a także – w pewnym stopniu – uwalnia od „«tak się robi (bo zawsze tak robiono)» bądź «tak należy się zachowywać, bo wszyscy (inni) tak postępują»”¹⁰. Otóż – to daje właśnie peregrynacja do egzotycznych zakątków świata – nie wszędzie się tak robi, nie wszyscy tak postępują („tam” jest inaczej). Edward Hall, wyodrębniający w kulturze trzy poziomy: „formalny”, „nieformalny”, „techniczny”, mówi o świadomości formalnej: „Świadomość formalna to taki stosunek do życia, który wyraża się w zdumieniu: «Czyż może być inaczej?»”¹¹. I właśnie podróżnik ma szansę przekonać się, że może.

W trakcie peregrynacji mamy do czynienia z OD-zwyczajaniem się (przez sam fakt ODDalenia) i z PRZY-zwyczajaniem się (do PRZYbliżonego, do tego, czemu jest szansa się PRZYjrzeć), a „zwyczajne”, „obyczajne”, „stosowne” pozostaje w domu (tylko tam znaczy: „sensy działań obyczajowych są środowiskowo (...) zmienne”¹², tracą rację bytu, swoje kulturowe i społeczne uzasadnienie w oderwaniu od macierzystego kontekstu społeczno-kulturowego). Podróżnik jest człowiekiem dystansu, człowiekiem „pomiędzy” – rozpiętym w połowie drogi. Jest – jak by powiedział Arnold van Gennep – człowiekiem „o spotęgowanej liminalności”; owa liminalność oznacza „stan dwurzeczywistości: coś lub ktoś nie jest już «tu» (izolacja, wykluczenie) i nie jest jeszcze «tam» (brak włączenia)”¹³. Inaczej, z jednej strony przygwożdżony myślą, emocją, poczuciem obowiązku do nawyku (do świata jasnych, czytelnych rozkładów jazdy, regulaminów, przepisów obrzędowych i obyczajowych, nie poddawanych krytycznej refleksji użytkowników – księga zażaleń, oprócz nielicznych wpisów „pasażerów na gapę”, odszczepieńców dezaprobatywnie, kontestacyjnie partycypujących w kulturze, pozostaje pusta); z drugiej – swą wędrowniczą *elan vital*, swą dynamiką lokalizacyjną sugeruje potrzebę odwyku, pragnie osiągnąć innego, nieznanego, by dzięki tym „pochwyceniom” nabrać polotu, poliglotycznej sprawności w poruszaniu się po różnorodnym świecie krzyżujących się, odmienianych przez przypadki rozmaitych rzeczywistości kulturowych, sfer *sacrum* i *profanum*; chce

⁹ Z. W. Dudek, A. Pankalla: *Psychologia kultury. Doświadczenia graniczne i transkulturowe*. Eneteia, Warszawa 2005, s.150.

¹⁰ J. Grad: *Obyczaj a moralność...*, op. cit., s.13.

¹¹ E. T. Hall: *Bezgłówny język*. PIW, Warszawa 1987, s.85.

¹² J. Grad: *Obyczaj a moralność...*, op. cit., s.14.

„poszukiwać przyczyny rzeczy, zamiast czerpać ją z obyczaju”¹⁴. W owym rozpięciu, gdy elastyczność i giętkość okazują się niewystarczające, gdy (wraz z utratą równowagi) koniecznym się staje śródładowanie i pobyt na „ziemi niczyjej” (taką „ziemią niczyją” byłaby droga jako przestrzeń „do «zwinięcia», redukcji, unicestwienia”¹⁵) pewnie można skończyć jako poliglotyczny niemowa, jako niepraktykujący wierzący (czy niewierzący praktykujący) w sferze obyczajowo-moralnej.

Podróż, jako doświadczenie translokacji kulturowej, czyni z nas amatorów (w efekcie sprzyja – wspomnianym wcześniej – „niedociągnięciom, krzywiznom, wybrzuszeniom”: sprzyja pojawianiu się gaf, niefortunnych zachowań, wadliwych translacji, nieadekwatnych reakcji), czyni z nas wtórnych analfabetów (powtórnie doświadcza się iście dziecięcej, afonicznej bezradności), analfabetów gaworzących manualnie, niezdolnych do przełamania obcych kodów językowych, gubiących się w tekstach tubylców, szybko tracących cierpliwość w gąszczu zdań, preferujących rycinę, gest (język migowy), komunikat słowny (język foniczny) nad opis. Nauka egzotycznego abecadła jest żmudna. Robert Wieczorek, kapucyn pracujący od 1994 roku na misjach w republice Środkowoafrykańskiej, pisze:

W Polsce byłem dorosłym, samodzielnym człowiekiem – tu *spadłem* na poziom małego dziecka i staram się składać pierwsze zdania w sango. (...) Ten język ma niewiele słów, za to często mają one kilka znaczeń. Słyszę zdanie, niby znam wszystkie słowa, a nie potrafię zrozumieć sensu. (...) W Polsce problem niezrozumienia czegoś nie istniał – tutaj na dobrych kilka lat trzeba pożegnać się z *luzem* w rozmowie z ludźmi; trzeba pogodzić się z ciągłym niedoinformowaniem i niemożnością *kontrolowania sytuacji*. Człowiek ma zdrowe uszy i sprawny język, a jednak jest jak głuchniemy¹⁶.

Niemożność bezszelestnego wejścia w świat tubylców, swobodnego poruszania się w nim, bezbłędnego odczytywania drogowskazów, znaków, śladów, gestów, jest problemem utrudnionej (niemożliwej?) komunikacji – utrudnionej (niemożliwej bez znaku zapytania) przez ciągoty do monologizowania, przybieranie autorytarnego tonu, przez zbytnie przywiązanie do nomenklatury, behawioru, sądów i ocen własnej przestrzeni kulturowej. By przezwyciężyć trudności, spotkać się (by doszło do spotkania człowieka z przepaską na biodrach z człowiekiem w garniturze, do koncertu na tam-tamy i organy¹⁷), by stworzyć

¹³ R. Sulima: *Antropologia codzienności...*, op. cit., s.61.

¹⁴ Ch. Phillips: *Sokrates Café. Świeży smak filozofii*. Wydawnictwo SZAFKA, Warszawa 2005, s.35.

¹⁵ R. Sulima: *Antropologia codzienności...*, op. cit., s.119.

¹⁶ R. Wieczorek: *Listy z serca Afryki*. Wydawnictwo GŁOS OJCA PIO, Kraków 2002, s.27.

¹⁷ „Zagubiony w leśnych ostępach tubylec i przechodzień na Manhattanie myślą identycznie, czerpiąc jedynie z różnego rodzaju «materiału» i udogodnień im dostępnych” – pisze Burszta [W. Burszta: *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*. Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 1998, s.74]. Jak

przestrzeń sprzyjającą podjęciu partnerskiej wymiany światopoglądowej (interakcja mogłaby mieć charakter transakcji intelektualnej), trzeba pozwolić Afryce na dłuższą wypowiedź; paradoksalnie więc, drogą do dialogu byłby – konieczny na wstępie – monolog tej, która przez setki lat tkwiła w kokonie narzuconego milczenia, której tukulowe komnaty odseparowano od cywilizowanego świata dźwiękoszczelną zasłoną.

Sienkiewicz wspomina pobyt w Pira-Muene, wśród ludożerczego plemienia U-Doe, i wizytę jaką – w rozbitym przez pisarza namiocie – złożyli mu stary król wioski (noszący to samo imię, co wieś) i jego dwaj synowie. Rozmowa, „przerywana co chwila okrzykami podziwu na widok różnych europejskich przyborów”¹⁸ (tubylczy wódz „pyta”, wyraża ciekawość wobec przywiezionych z dalekiego świata tajemniczych przedmiotów – pytania, co istotne, mogą dotyczyć i dotyczą tylko tych nielicznych fragmentów obcej rzeczywistości, które zostały mu udostępnione bezpośrednio, które „przywieziono” i pokazano – wódz zadaje pytania możliwe) – a więc rozmowa, pomijając krótkie dygresyjne znaki zapytania, sprowadzona zostaje do monologu tubylca. Sienkiewicz nie przerywa, kurtuazyjnie wstrzymuje się od głosu, mając świadomość, że po jego pytaniach (a dotyczą kwestii drażliwych) gościnny, słownie zamaszysty, gest wodza zawisnąć może w ciężkiej atmosferze milczenia.

Miałem wielką ochotę spytać się go, jak dawno jadł człowieka, ale wzbudziłoby to w nim obawę i nieufność, więc wolałem się wstrzymać i słuchać jego opowiadań o historii narodu U-Doe¹⁹.

Swoją gadatliwością król deklaruje otwartość. Sienkiewicz czuje się jak gość, którego poczęstowano zbyt sutym posiłkiem. Nie zna modelu grzeczności obowiązującego w kraju U-Doe, przypuszcza jednak, że i tu, w dzikich ostępach afrykańskich, odejście od stołu, zgłaszanie – jeszcze przed odejściem – uwag dotyczących menu (podejmowanie prób zmiany tematu rozmowy) byłyby zachowaniami nieetykietalnymi. Cierpliwość pisarz

wyglądałoby spotkanie mieszkańca buszu z Nowojorczykiem? A spotkanie szamana z chrześcijańskim kapłanem, czy poligamisty płacącego bydlęm za żonę z bezdzietną europejską rozwódką? Nie można zakładać, iż efektem któregośkolwiek z takich spotkań byłoby zniwelowanie dystansu, wypracowanie konsensusu, aprobatywne zrozumienie; zresztą nie o to wszak chodzi, by godzić nieporównywalne. Bardziej prawdopodobne, że owe spotkania ograniczyłyby się do nawiązania bezsłownego kontaktu wzrokowego, czy skończyły uściskiem dłoni, konwencjonalnym ukłonem, czy też zaproszeniem do niezobowiązującej, neutralnej wymiany zdań; może zrozumieniem, nie zakładającym jednak akceptacji. Ale jeśli – dzięki spotkaniu, zobaczeniu się – obie strony przyjmą do wiadomości sam fakt istnienia alternatywnego rozwiązania, alternatywnego światopoglądu (i, co ważne, nie odmówią mu prawa do bycia, *raison d'être*), jeśli – dodatkowo – uświadomią sobie, że za każdą opcją stoi uzasadnienie, taki a nie inny kontekst, logiczna przyczyna, konkretna potrzeba, wtedy sensu podobnych spotkań nie można kwestionować (dopóty, dopóki Europa postrzegać będzie wartość demokracji).

¹⁸ H. Sienkiewicz: *Listy z Afryki*. [W:] *Pisma Henryka Sienkiewicza. Tom XXX. Listy z Afryki*. Nakład Gebethnera i Wolffa, Warszawa, wydanie piąte, s.258.

okazuje do czasu. Wizyta wydaje się niezmiernie długa: „Godzina upływała za godziną, spać chciało nam się coraz bardziej, a tymczasem Muene tkwił ciągle w naszym namiocie”²⁰. Zmęczony Sienkiewicz, narażając się na zarzut uchybienia tubylczym formom towarzyskim, uprzejmym, acz zdecydowanym gestem, pokazuje w końcu wodzowi drzwi namiotu. Owe „wyprosiny” – jak się okazało następnego dnia – nie zostały odczytane jako *faux pas* (rano pisarz znalazł przed namiotem duże naczynie wypełnione po brzegi pombe, tamtejszym piwem wyrabianym z sorga). Gościnność króla nadal graniczyła z unізonością (notabene, ta nadmierna wyrozumiałość, „niedowrażliwość” tubylczego wodza, nie wzbudza szacunku Sienkiewicza, raczej pogardę, irytację – w jego odczuciu wskazuje bowiem na brak dumy).

O gościnności, wielkiej tradycji pozdrowień w Afryce, pisze „niewinny antropolog”, Nigel Barley. Powitania obejmują

wizyty nieznanych osób, które siedzą u ciebie po kilka godzin, udaremniając zarazem wszelkie próby rozwinięcia rozmowy. Nagła zmiana tematu jest zwykłą niegrzecznością, dlatego mówi się wciąż o tym samym – o polu, o bydle, o pogodzie²¹.

Król Muene-Pira, opowiadając historię swojego ludu, mówi o wojnach domowych, o czasie pokoju, w którym trzody się mnożyły, o kontaktach z Arabami czy kolonistami niemieckimi. Wątku ludożerstwa nie podejmuje; tym bardziej Sienkiewicz, któremu nie wypada tych luk dotknąć pytaniem (pisarz zdobywa interesujące go informacje od misjonarzy; ciekawe, z bardziej wiarygodnego – w jego odczuciu – źródła). Nie wpływając na zmianę tematu, Sienkiewicz pozostaje mile widzianym rozmówcą.

Zygmunt Komorowski także podejmuje kwestię konwersacyjnego zwyczaju, kwestię etykiety obowiązującej interlokutorów na Czarnym Lądzie. Na przykład, u Sererów, wśród ludu stanowiącego jedną z najpotężniejszych grup etnicznych w Senegalu,

uprzejma rozmowa dwojga osób układa się niekiedy w rytmiczną jakby litanię. Żaden jej element, świadczący o wzajemnym zainteresowaniu, nie powinien być pominięty: – Czy ty masz spokój? – Tylko spokój. – Czy twój ojciec ma spokój? – Tylko spokój. – Czy twoja matka ma spokój? – Tylko spokój. – Czy twoi domownicy mają spokój? – Tylko spokój...²².

Skrócenie owej litanii byłoby równoznaczne z urwaniem rozmowy, uraziłoby i spłoszyło konwersanta. O podobnym, przesadnie rozbudowanym ceremoniale powitań, po przejściu

¹⁹ H. Sienkiewicz: *Listy z Afryki*, op. cit., s.259.

²⁰ Ibidem, s.261.

²¹ N. Barley: *Niewinny antropolog...*, op. cit., s.65.

²² Z. Komorowski: *Wśród legend i prawd Afryki*. Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1974, s.170.

którego dopiero jest możliwe rozpoczęcie właściwej rozmowy, pisze Brandys; dziennikarz z owym zwyczajem zetknął się w hotelu w Addis Abebie:

Połączenia telefoniczne załatwia się za pośrednictwem poczty. Ale nie połączą cię z żadnym numerem, póki nie przywitasz się uprzejmie z telefonistą z centrali pocztowej. Trzeba mu powiedzieć: «Dzień dobry, łączniku. Jak się czujesz i co u ciebie słyszać?» Bez tego ani rusz²³.

Nie można poganiać. „Bez tego ani rusz”. Przed niecierpliwymi drzwiami zostaną zamknięte, nie dopiero co nawiązanej rozmowy zostanie przerwana. Nie uzyska się informacji, nie dojdzie się tam, gdzie chce się dojść. Bruce Chatwin opowiada, jak

pewien biały badacz Afryki, pragnąc szybciej zakończyć podróż, zapłacił tragarzom, żeby zrezygnowali z postojów i kontynuowali niezwykle forsowny marsz. Ci jednak, tuż przed dotarciem do celu, złożyli bagaże na ziemi i stanowczo odmówili dalszej wędrówki. Odrzucili ofertę dodatkowej zapłaty. Oświadczyli, że muszą poczekać na swoje dusze²⁴.

Afryka ma swój rytm, i tylko w tym rytmie (nie narzuconym, nie szybszym) potrafi „frazować” swe myśli. Jeśli poczuje, uwierzy, że jest słuchana – zacznie mówić, opowiadać, tłumaczyć i odpowiadać na pytania (na te nie retoryczne); wreszcie sama zacznie je zadawać. Pewnie trzeba założyć, że wiele z pytań – stawianych tak przez jedną, jak i drugą stronę – zostanie spuentowanych lakonicznym: *No comments*; że niektóre z opowiedzianych historii przebrzmiają bez echa, utoną jak kamienie w wodzie.

Takim „*no comments*” uraczył Brandysa czterdziestoletni czika (naczelnik) jednej z wiosek Galla, Uolde Birru, gdy ten zaczął wypytywać go o czikiczik (to tajemnicze słowo z ust podekscytowanych tubylców dziennikarz usłyszał, gdy przechadzał się po okolicznych wsiach i polach). Naczelnik, dopiero po uporczywych naleganiach, acz niechętnie i możliwie zdawkowo, wytłumaczył, iż jest to rodzaj procesu sądowego, magicznego sądu, w trakcie którego – za pomocą czarów – wykrywa się sprawcę przestępstwa, gdy ten sam nie chce przyznać się do winy. Niechęć Uolde Birru do komentowania podobnych zjawisk, pełne wzburzenia opieranie się, brak zgody, by Brandys z Biegankiem wzięli udział, jako świadkowie, w mającym się właśnie odbyć na wsi magicznym śledztwie – wynika z tego, że naczelnik (człowiek postępowy) nie chce, by Abisyńczycy byli postrzegani jako ludzie „ciemni”, „prymitywni”, zabobonni, przesądni: „wy to opiszecie w gazecie i w Polsce będą uważać Etiopię za kraj zupełnych

²³ M. Brandys: *Śladami Stasia i Nel. Z panem Biegankiem po Abisynii*. Wydawnictwo Puls, Londyn 1993, s.187.

²⁴ B. Chatwin: *Ścieżki śpiewu*. Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 1998, s.238-239.

barbarzyńców”²⁵ – sekunduje naczelnikowi Kasa Amanuel (inicjator wycieczki do Hararu, opiekun i przewodnik Polaków). Czika, choć nieprzejednany, pod pręgierzem błagalnych spojrzeń polskich poszukiwaczy osobliwości, w końcu ulega. I tak Brandysowi udaje się uczestniczyć w magicznym sądzie, a jego przebieg opisać w swojej afrykańskiej relacji. Czarownik (sprowadzony specjalnie z odległej wsi) kilkunastu podejrzanych o kradzież poczęstował gałkami ugniecionymi z durry (grubo mielonej mąki z sorga) zmieszanej z wodą – każdy z delikwentów otrzymał jedną. Następnie zaintonował magiczną pieśń, w trakcie wykonywania której podejrzani mieli przyznane im „zaczarowane gałki” połknąć – jednocześnie zasugerował, że winny sam się wskaże. Gdy czarownik – po długim, jęklwym zawrocie głowy – urwał wreszcie swą pieśń, jeden z podejrzanych wydał z siebie okrzyk przerażenia: jemu jednemu gałka utknęła w gardle. Złodziej został zidentyfikowany. Emocje podekscytowanych obserwatorów, będących pod wrażeniem zgodnego z oczekiwaniami czarownika efektu końcowego śledztwa, studzi Kasa Amanuel, tłumacząc:

Większość czarów i guseł opiera się na dobrej znajomości psychologii ludzkiej. Człowiek, który popełnił kradzież, jest podczas magicznego śledztwa bardzo zdenerwowany. Jego gruczoły ślinowe przestają funkcjonować i wydzielać ślinę. Dlatego nie może połknąć gałki. Oczywiście, że udaje się to tylko wtedy, jeżeli poddawani próbie wierzą w jej czarodziejskie właściwości²⁶.

Kasa Amanuel – widząc zainteresowanie podróżników – opowiada im o jeszcze jednym, praktykowanym głównie w chrześcijańskich prowincjach Etiopii, procederze, magicznym sposobie na wykrycie przestępcy (równie niedorzecznym, jego zdaniem, co czikiczik, a nieporównanie bardziej szkodliwym i niebezpiecznym), zwanym liebasza. Młodzieńca, który nie miał jeszcze kontaktu z alkoholem, tak zwani dabtara (niedokształceni klerycy, parający się magią) odurzali parą spirytusu, czyniąc z niego „wywachiwacza kradzieży”, czyli liebaszę. Ów odurzony niemalże do nieprzytomności młodzieniec oprowadzany był przez dabtara wśród podejrzanych o kradzież. Kogo chłopiec wskazał, tego bezdyskusyjnie uznawano za złodzieja. „Wyroki liebaszy – jak stwierdza Kasa – zależały wyłącznie od kierujących nim i rzadko pokrywały się z prawdą”²⁷.

Pomimo oporu tubylców, Brandysowi udaje się od nich wydobyć, czy – używając mniej agresywnego, a bardziej adekwatnego w tym przypadku czasownika – otrzymać, interesujące go informacje (po odruchowym *no comments*, przychodzi opowieść: zrazu

²⁵ M. Brandys: *Śladami Stasia...*, op. cit., s.285.

²⁶ Ibidem, s.287.

²⁷ Ibidem, s.287-288.

wąską strużką, potem – gdy już pewna, że znalazła godnego, uważnego słuchacza, który nie będzie opatrywał komentarzem, sądził, oceniał – zaczyna płynąć swobodnym nurtem). Brandys umie słuchać, a więc umie rozmawiać. Nie wkracza, nie wdziera się; dyskretnie, acz wytrwale (nie zrażając się) puka. Dziennikarz, zdaje się, ośmielił tubylców Geertzowskim: „świat nie dzieli się na pobożnych i zabobonnych”²⁸; i na wsi abisyńskiej, i na Czarnym Południu, tak jak i – dodaje pospiesznie Brandys – na polskiej prowincji, kwitnie przesąd, zabobon; ludzie ci, pozbawieni falo- i piorunochronów, gwarantów i amortyzatorów, oddają się praktykom, dzięki którym – jak sądzą – uda się im obłaskawić świat i pozyskać przychyłność mocy w nim drzemiących – to jest ich odpowiedź na niepokój, sposób na ukojenie egzystencjalnego lęku, na zdobycie poczucia bezpieczeństwa. Wierzą, że rytualnym gestem, magiczną formułą odgrodzą się od zła, że talizman ustrzeże ich przed nieszczęśliwym wypadkiem, zapewni pomyślność. I tej wiary są pobożnymi wyznawcami. Trudno z tym polemizować.

Bo jeżeli diabły, dziny, czary i amulety towarzyszą człowiekowi od zarania jego dziejów i są władne ciągle jeszcze wpływać na jego świadomość, zachowanie i postępowanie, to trzeba je uznać za rzeczywistość i trzeba się z nimi liczyć. To, co istnieje w świadomości, istnieje naprawdę. A cóż zresztą my robimy w podobnych okolicznościach? Trzymamy kciuki, żegnamy się krzyżem, wydajemy zachęcające okrzyki, staramy się gwizdaniem spęszyc przeciwników naszych pupilów, czarujemy piłkę, kiedy mamy strzelić karnego lub nam mają go strzelić, wykonujemy masę bezsensownych gestów i wypowiadamy litanie nierozumnych słów, a co najdziwniejsze – wszystko to czasem pomaga²⁹.

Brandys, tropiąc osobliwości w sferze afrykańskich obyczajów, zwyczajów, wierzeń, zachowuje się jak kolekcjoner – każdą ze swoich zdobyczy opatruje neutralnym: „to ciekawe” (zresztą czarno-lądowe oryginały nie otwierają kolekcji, w zbiorze znajdują się już akapity polskie). Przyjmuje je takimi, jakimi są – bez korekt, interpretacyjnych szlifów (korekty obniżyłyby ich wartość). Świadomy swej ograniczonej kompetencji, nie ocenia (obyczajów i wierzeń nie poddaje się ocenom; nieraz bywają sądzone, opiniowane przez samozwańczych jurorów, recenzentów innego kontekstu kulturowego). Ewentualną ocenę pozostawia tubylcom („Oni są zupełnie ciemni, ci chłopci! Zupełnie prymitywni!”³⁰ – te słowa, możliwe w ustach Uolde Birru, w ustach Brandysa byłyby niedopuszczalne). Poza tym, dziennikarz jest skłonny dostrzec rys swojskości w najdziwniejszym nawet obyczajowym portrecie.

²⁸ C. Geertz: *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*. UNIVERSITAS, Kraków 2003, s.87.

²⁹ M. Żuławski: *Ucieczka do Afryki*. „Czytelnik”, Warszawa 1983, s.175-176.

³⁰ M. Brandys: *Śladami Stasia...*, op. cit., s.286.

W spotkaniach z Afryką, Brandys, by posłużyć się kategoriami stworzonymi przez Halla³¹, utrzymuje „dystans społeczny”. Ten dystans wydaje się najodpowiedniejszy przy prowadzeniu rozmowy z Afryką (jest skuteczny w sytuacjach komunikacji utrudnionej różnicami kulturowymi, jakie występują między interlokutorami). Pytanie rzucone w stronę tubylca, gdy ten nie chce na nie odpowiedzieć, ma przestrzeń, w której może się (niepostrzeżenie) rozpuścić, czy też zatrzymać (odpowiedzi nie ma, gdyż pytanie nie dotarło, nie zostało posłyszane, odebrane). Przy tym dystansie, samo spuszczenie, odwrócenie wzroku ucina konwersację. Zachowujący dystans społeczny Brandys, daje wybór indagowanemu – podjęcia lub ominięcia sformułowanej przez niego kwestii. Na rzucone przez siebie a pochwycone przez tubylca pytania, uzyskuje odpowiedź. Z kolei bohaterka opowieści Wandy Konarzewskiej, Elżbieta Huggler, posługuje się dystansem intymnym; ten dystans, co ważne, jest zarówno dystansem miłości, jak i walki. Jej pytającego spojrzenia nie sposób dyplomatycznie obejść, zignorować, nie dostrzec. Swoją pytającą obecnością – można odnieść wrażenie – przytłacza. Pytania w dystansie intymnym, jeśli dotyczą sfery tabu, jeśli są pytaniami *non grata*, odbierane są jako bezpośredni atak. Afryka wrywa się z uścisku, by osiągnąć – w kontakcie z „napastnikiem” – fazę dalszą dystansu publicznego; i nie przewiduje już możliwości ponownego zmniejszenia dystansu (zamyka się).

Elżbieta Huggler związała się i wyszła za mąż za Masaja (studiującego w Polsce). Wyjechawszy z nim do Afryki, ze zdumieniem i zaskoczeniem odkryła, że Emanuel, deklarujący się w Europie jako chrześcijanin (został ochrzczony w kameruńskiej misji protestanckiej, stąd jego biblijne imię), jest *de facto* człowiekiem (głęboko) wierzącym w czary. Wprawdzie niektóre z jego zachowań budziły wcześniej jej niepokój, ale sądziła, „że to specyficzne poczucie humoru rodem z innej kultury”³², którego ani podzielać, ani rozumieć nie musi, by dzielić z Emanuelem jeden – mentalnie – świat. Wszak i w Polsce zachowania ludzkie oparte są nieraz o irracjonalne przesłanki: ludzie nie witają się przez próg, uważają, by nie wstać rano z łóżka lewą nogą, spluwają przez ramię, gdy walą pioruny, rozmawiają ze zmarłymi odwiedzając ich groby. Jednak podejmowane przez nich czynności paramagiczne to raczej pusta konwencja, „tylko rytuał” (rytuał jako „święty nawyk”), w którym uczestniczą jedynie *pro forma* (praktyka bez wiary). Są dalecy od wiązania przyczynowo chaotycznych wydarzeń: na przykład, „czarny kot przebiegł ulicę

³¹ E. Hall: *Ukryty wymiar*. Wydawnictwo Literackie MUZA S.A., Warszawa 2001.

³² W. Konarzewska: *Inna wśród innych. Powieść na motywach życia Elżbiety Huggler*. TWÓJ STYL. Wydawnictwo Książkowe, Warszawa 2006, s.152.

ergo miałem wypadek” jest stwierdzeniem możliwym, ale z pewnością nie traktowanym poważnie, nie odczytywanym dosłownie. Nie sądzą, by swoim działaniem mogli wywołać burzę czy spowodować czyjąś chorobę.

(...) nie wierzy się, by nasze zwyczaje lub obrzędy mogły interweniować przyczynowo w relacje naturalne, by nasz światopogląd, np. religia, miał wpływ na przebieg działań technicznych (np. że modlenie się do Anioła Stróża ustrzeże nas przed epidemią grypy; pomocna okazać się może w tym względzie skuteczna szczepionka). (...) Tak więc, na przykład, budując statek w stoczni – robotnicy w swych czynnościach kierują się wyłącznie przesłankami technicznymi, płynącymi z wiedzy inżynierskiej, z kalkulacji matematycznych i znajomości praw fizyki. Dyrektywy postrzegane przez nas jako symboliczne nie zostają wmieszane do tego toku rozumowania i postępowania. Nawet jeśli spotykamy się z przykładami tego typu, np. niektórzy robotnicy mogą żegnać się przed rozpoczęciem trudnych czynności, a statek chrzczony jest w momencie wodowania butelką szampana, to czynnościom tym przypisuje się status wyłącznie symboliczny, nieistotny dla technicznych właściwości statku³³.

Dla Emanuela zaś – który odwołuje się do relacji symbolicznych myśląc, rozpatrując, tłumacząc związki między przyczynami i skutkami, w którego pojęciu sfera praktyczna sankcjonowana jest przez sferę symboliczną – wiara w czary, praktyki magiczne to kwestia uczestnictwa w życiu poważnym (praktyka i wiara)³⁴. Dystans intymny, w sytuacji komunikowania dwóch tak odmiennych porządków światopoglądowych, czyni kontakt emocjonalnie wyczerpującym, trudnym (wejście w kontakt jest wejściem w konflikt), dotkliwie uświadamia nieprzekraczalność pewnych granic. Huggler wspomina pewne zdarzenie:

W Paryżu znalazłam kiedyś w jego rzeczach kłębek czarnych sznurków z supelkami i muszelkami nanizanymi na końce. Bardzo się wtedy zdenerwowałam. – Oddaj to, żona! Nie ruszaj tego! – A co to jest? – To jest gri-gri. Wyrwał mi sznurki z ręki i gdzieś głęboko schował. (...) Nigdy więcej potem tych sznurków nie widziałam³⁵.

Gri-Gri, jak się później dowiedziała, to potężny amulet, chroniący właściciela przed złem i umożliwiający nawiązanie kontaktu z duchami przodków. Emanuel poczuł się zaatakowany jej pytaniem. Dotykając amuletu, Elżbieta przekroczyła granice (uświadomiła sobie, że takowe istnieją) przysługującej jej (z racji bycia jego żoną), ale poważnie ograniczonej (równocześnie nie przestała być białą Europejką) swobody – swobody poruszania się po jego świecie; przekroczyła granice – jako osoba spoza kręgu wtajemniczonych – dopuszczalnych wglądów w głąb, dopuszczalnych pytań.

³³ M. Buchowski: *Zrozumieć Innego. Antropologia racjonalności*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004, s.212-213.

³⁴ Patrz: E. W. Rothenbuhler: *Komunikacja rytualna. Od rozmowy codziennej do ceremonii medialnej*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2003.

³⁵ W. Konarzewska: *Inna wśród innych...*, op. cit., s.137.

Kontynuowanie rozmowy-rozmijających się monologów, umacnia: „zakaz wstępu”. A i Emanuel stanął (uświadomił sobie, że zawsze stał) przed zamkniętymi drzwiami, nie rozumiejąc. Jego przekonanie, że i Elżbieta wierzy w czary, że uprawia magię, wypływa z tego, że udaje się jej – pomimo słabej pozycji w obcym świecie – przetrwać i interpelować (jest jeden cel: zapanować nad przyrodą, narzucić światu cugle, pokierować życiem podług własnej woli, a różne drogi jego osiągnięcia. Elżbieta – skoro narzuca, kieruje – musi znać równie skuteczne, choć inne niż te, w których posiadaniu jest Emanuel, sposoby na to, by narzucić własną wolę). Przypominają się refleksje Bystronia na temat kształtowania wizerunku obcych. Obcy to osoby dotknięte deformacjami fizycznymi (skrętnie je ukrywają pod ubraniami: ich ciało pokrywają rany, mają ogony, zamiast stóp – kopyta, a ich organy płciowe są anormalnie zbudowane); mają czarne podniebienie, są ludźmi urodzonymi inaczej, charakteryzuje ich przykry zapach, uprawiają ludożerstwo, to ludzie niskiego pochodzenia. Wreszcie, są postrzegani jako czarownicy:

Ludzie obcy, których życie społeczne, a zwłaszcza praktyki kultowe są niezrozumiałe, łatwo uchodzić mogą za czarowników, skoro czynności ich są tajemnicze; (...) Przypisywanie czarów obcym dotyczy zarówno grup niżej stojących, jak też i przewyższających tubylców kulturą; w jednym wypadku mamy do czynienia z bardziej rozbudowanym systemem praktyk czarodziejskich, w drugim wyższość techniczną bierze się za dowód posiadania magicznych mocy nad przyrodą. Tak więc zarówno biały człowiek może uważać za czarownika człowieka pierwotnego, który wykonywa cały szereg praktyk obcym niezrozumiałych, ale często budzących w nich lęk i ożywiających podświadomie tkwiące w nich treści prelogiczne, jak też i na odwrót, biały człowiek może uchodzić za czarodzieja jako właściciela broni palnej, sposobów szybkiej lokomocji itp. .³⁶

Sfera tabu funkcjonuje w obyczajowości (nie tylko tabu jako sacrum, ale i tabu jako zabobon); ludzie myślą w kategoriach tabu. Wiedza dotycząca tabu jest nieprzekazywalna (nieprzetłumaczalna) – dostęp do niej mają tylko wtajemniczeni, wybrani: ci, którzy żyją w bliskości objętej tabu tajemnicy, oddychają nią od urodzenia, ci, którzy mówią jej językiem: którym nie trzeba jej tłumaczyć. Elżbieta Huggler swoimi pytaniami domaga się przekładu. Przez dystans intymny czuje się niejako predestynowana do tego, by wejść w krąg wtajemniczonych (by zostać zaproszoną). Ponawianie prób, kontynuowanie rozmowy (kierowanie jej na „niewłaściwe” tory), nieprzerwane stawianie pytań, doprowadza do wykluczenia jej nawet z kręgu osób, które mogą stać i stać obok.

Oprócz pytań *non grata* (na które przybysz najprawdopodobniej nie otrzyma odpowiedzi, a jeśli otrzyma, to wymijającą – ocenzurowaną), które nurt rozmowy zakłócają; oprócz pytań naruszających nienaruszalne, wkraczających do sfery zakazanego

³⁶ J. S. Bystron: *Tematy, które mi odradzano. Pisma etnograficzne rozproszone*. PIW, Warszawa 1980, s.329.

– które rozmowę uniemożliwiają, ucinają (efekt zamkniętych drzwi) – są pytania rozmowę podtrzymujące, odnajdujące jednak swoją intencję w krzywym lustrze odpowiedzi; takich odpowiedzi, które omijając szerokim łukiem „nie” wpadają w pułapkę nieadekwatnego „tak”, wpadają w pułapkę zgody bez certyfikatu prawdziwości i logiczności (w tym przypadku, odpowiedzi są chętnie udzielane, nie spełniają jednak roli informacyjnej). Píše o tym Edmund Wilemski:

W Afryce należy do dobrego zwyczaju danie pytającemu odpowiedzi zgodnej z jego pragnieniem. Jeśli Afrykanin wyczuje ze sposobu sformułowania pytania, jakie jest pragnienie pytającego, wówczas udzieli mu takiej odpowiedzi, które to pragnienie zaspokoi, aczkolwiek sama odpowiedź może być fałszywa. W tym wypadku nie jest to sprawą moralności, tzn. prawdy lub kłamstwa, lecz tubylczego zwyczaju i odpowiednich reguł zachowania się³⁷.

Notabene, tym można by wytłumaczyć deklaracje Emanuela, dotyczące bycia chrześcijaninem. Ciekawym przykładem „rozminięcia” („tak” choć nie, „nie”, choć tak), nieporozumienia na poziomie intencji, jest historia, która przydarzyła się Kydryńskiemu. Autor *Chwili przed zmierzchem* przytacza rozmowę z pewnym sudańskim kierowcą, którego prosi o podwiezienie do granicy z Erytreą. Kierowca, łamaną angielszczyzną, najpierw odmawia. Zdesperowany podróżnik ponawia swą prośbę, oferując okazałą sumę za usługę. Sudańczyk ulega i zaczyna ze swadą targować się, chcąc uzyskać najdogodniejszą dla siebie cenę. Wreszcie, po ustaleniu wysokości zapłaty akceptowalnej dla obu stron, Kydryński z radością wykrzykuje: „So let's go!”, by usłyszeć, że kierowca jechać nigdzie nie może... Powód? Brak benzyny („I am not petrol”, sic!). Chce pomóc (udowodnił to rozpoczynając pertraktację), ale – z przyczyn od siebie niezależnych – nie może. Z kolei inni kierowcy obiecują podwieźć Kydryńskiego i Mellera: „Mieli wrócić za moment. Nie wrócili”³⁸.

Afryka, na europejskie „tak się zazwyczaj robi/tak się robić powinno”, „to jest właściwe”, odpowiada swoim „zazwyczaj/powinno”. Zachodniej tradycji (bibliotek, archiwów, idei utrwalonych na piśmie) przeciwstawia własną: tradycję „niepisanych praw”, tradycję ustną. I wypada tym różnym, odmiennym stanowiskom, treściom kulturowym przyznać rację; obraniu „właściwego kursu”, dużej funkcjonalności społecznej, logice nadać status „odpowiedniości”. Oczywiście, jeżeli owe stanowiska

³⁷ E. Wilemski: *Uwagi o metodzie badań terenowych w Afryce*. [W:] *Na egzotycznych szlakach. O polskich badaniach etnograficznych w Afryce, Ameryce i Azji w dobie powojennej*. Editor L. Dzięgiel. Archiwum Etnograficzne Tom 33, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 1987, s.24.

³⁸ M. Kydryński: *Chwila przed zmierzchem*. Prószyński i S-ka, Warszawa 1995, s.64.

prezentowane są *à propos*, gdy treści konkretnej kultury realizuje predestynowany do tego z racji przynależności do tejże kultury człowiek.

Kolekcjonowanie głów dla tzw. dzikich ludzi miało znaczenie rytualne i było przejawem działań społecznych. Dla Kurtza natomiast (...) kolekcjonowanie głów było tylko «środkiem w osiągnięciu pewnego celu – władzy»³⁹.

Było przejawem sprzeniewierzenia się, aberracji, demonstracją kulturowego i społecznego banity, który dokonał samowykluczenia. W przywołanym *Jądrze ciemności* Conrada, „Afrykanie są barbarzyńcami, przewodzący im Kurtz zbrodniarzem – po części dlatego, że w pełni przyjął ich obyczaje, haniebne z punktu widzenia człowieka cywilizowanego”⁴⁰. Tubylców można określić mianem barbarzyńców. Ich obyczaje opatrzyć negatywną notą. Niejednokrotnie wzbudzają one zresztą mieszane uczucia, fascynacji i abominacji zarazem. Jakkolwiek dziwaczne się zdają, w wykonaniu tubylca są normalne (wpisują się gładko w jego – i tak w większej części niezrozumiały dla Europejczyka – świat); lecz, gdy ich praktykę podejmuje biały przybysz z innego świata, odczytane są jako chore, mówi się o zwyrodnieniu, patologii. Z równie ostrą reakcją spotka się Afrykańczyk, gdy po opuszczeniu rodzinnych stron, przebywając już w innej rzeczywistości kulturowej, nadal oddawać się będzie rytuałom, obrzędom wyniesionym z domu - akceptowalnym (koniecznym) „tam”, niemożliwym do zaakceptowania „tu”. Oderwane od tradycji społecznej i tworzywa kultury, która je zrodziła, karmiła, uzasadniała, nie otrzymując błogosławieństwa macoszej kultury, nie uzyskują jej wsparcia, ani nie zdobędą aprobaty. Obce ciało egzotycznego obyczaju – zlokalizowane, zdiagnozowane jako „jednostka chorobowa”, która narusza porządek, wpływa negatywnie na funkcjonowanie organizmu społecznego, osłabia go – musi zostać usunięte (zdeprecjonowane, napiętnowane). Burszta pisze, iż

jesteśmy skłonni pochylić się z ciekawością, ba – z tolerancją nawet – nad dziwaczными obyczajami dalekich kultur, ale gdy dziwaczność owa pojawia się tuż koło nas, zasoby tolerancji i rozumienie okazują się niewystarczające. (...) Jakież (...) było oburzenie Francuzów, gdy dowiedzieli się, że zamieszkujący ich kraj wyznawcy islamu nadal praktykują rytualne usuwanie łechtaczek młodym dziewczętom, co jest przecież – z antropologicznego punktu widzenia – niezbędnym atrybutem kulturowej inicjacji kobiety przed podjęciem roli żony i matki w wielu kulturach?⁴¹.

³⁹ H. Tiffin: „Biali czytają książki, a my polujemy na głowy”: handel ludzkimi głowami na Borneo. „Er(r)go”: *Postkolonializm i okolice*. Nr 8 1/2004, s.67.

⁴⁰ M. Komar: *Piekło Conrada*. „Czytelnik”, Warszawa 1978, s.90.

⁴¹ W. Burszta: *Antropologia kultury*..., op. cit., s.90-91.

Podróżujący po świecie uświadamia sobie, że „języków”, „domów” jest wiele, że *co kraj to obyczaj* („tam” ludzie mają inny pomysł na życie). Stosunek do własnego obejścia zmienia się: bywa, że dopiero oglądane z daleka, naprawdę bliskim się staje (przestronnym, bezpiecznym) – właśnie dzięki oddaleniu; a bywa, że po powrocie, choć na wyciągnięcie ręki, choć widziane z bliska – okazuje się nieosiągalne, zaskakująco dalekie (obce i za ciasne). Oczywiście podróż nie musi zakończyć się takim odwróceniem perspektywy. Podróż może zasiać wątpliwość, która obumrze. Wzmocnić „stare”. Poprzez kontakt z innym, człowiek konturuje własną sylwetę, buduje tożsamość, nabiera świadomości granic. Może stać się – dzięki podróży, odkryciu różnorodności, zapoznaniu się z alternatywnymi wizjami świata – bardziej świadomym i aktywnym uczestnikiem własnej kultury przyjmując rolę bądź kontestatora, bądź gorliwego propagatora – obydwie postawy są równie potrzebne kulturze. Potrzebuje domatorów, nieobecnych, wyjeżdżających i powracających, by z tarć wewnętrznych, oscylacyjnych zachowań, z naprzemiennych hamowań i przyspieszeń swoich podopiecznych czerpać energię.

Gdy, po osiemnastu miesiącach badań terenowych w Kamerunie, życia w prymitywnych warunkach wśród Dowayów, żmudnego wnikania w ich system plemiennych obyczajów i wierzeń, Nigel Barley powraca wreszcie do Anglii, czuje się wyobcowany: „nie patrzysz już na pewne rzeczy jako na «naturalne» lub «normalne»”⁴². Choć świat (ten „domowy”), pod jego nieobecność, nie zmienił się, choć funkcjonuje zgodnie z zasadami, regułami, których rozumienie, przestrzeganie nie nastroczało Barley’owi przed wyjazdem żadnych trudności i które nie budziły w nim sprzeciwu (były dla niego proste, jasne, oczywiste, a ich realizacje przebiegały nieomal bezwiednie) – okazuje się, że po przyjeździe z afrykańskiej głuszy, w tej swojskiej, wielkomiejskiej rzeczywistości, Barley nie potrafi się odnaleźć: stoi przed koniecznością powtórnego dopasowywania się. Gdy wreszcie udaje mu się przezwyciężyć własną dysfunkcjonalność, zaaklimatyzować się, wejść ponownie w rolę „Anglika” (gdy zostawia Dowayów w Kamerunie, mentalnie opuszcza ich wioskę), pojawia się w nim uczucie ulgi, że już nie „tam”, że znów jest w domu. I odczuwa wdzięczność:

Wspólną cechą powracających z terenu badaczy – błądzących po własnej kulturze z niezdarnością świeżo przybyłego z kosmosu astronauty – jest prosta, bezkrytyczna wdzięczność losowi za fakt przynależenia do społeczności Zachodu, za możliwość uczestniczenia w kulturze, która wydaje się nagle bardzo wartościowa i wysublimowana⁴³.

⁴² N. Barley: *Niewinny antropolog...*, op. cit., s.208.

W podróży znaleźć można potwierdzenie dla swojej kulturowej przynależności: gdy świat rozwija przed człowiekiem wachlarz możliwości, on i tak zazwyczaj wybiera to, co zostało dla niego wybrane (choć, być może, wychodzi z tej „prezentacji” bogatszy o świadomość, że „«być Anglikiem» to taka sama poza co być «Dowayem»”⁴⁴); wybiera „bycie Anglikiem”, zostaje w tym, w czym na „pokaz” przyjechał (w czym mu wygodnie, w czym czuje się swobodnie). Ewentualne, a zauważone dopiero po przejściu przez kulturowy gabinet luster, usterki kroju można usunąć, poddając kostium obyczajowi, zwyczajowi, kostiumu rytuału codzienności drobnym korektom. Na tym polegałoby świadome partycypowanie w kulturze (na wyborze, „kupnie” tego, czym nas już obdarowano...?).

Spojrzenie podróżnika nie jest spojrzeniem znikąd. Każda podróż ma swój początek, swoje „skąd”, każdy człowiek w nią wyruszający zabiera ze sobą – jako bagaż podręczny – pytanie: „skąd jestem?” (= „kim jestem?”); pytanie i odpowiedź. Możliwości percepcyjne i recepcyjne podróżnika zawarte w spojrzeniu „stąd” poszerzają się o spojrzenie/spojrzenia „skądinąd”⁴⁵. „Stąd” przygląda się „skądinąd”, samo stając się przedmiotem pilnej obserwacji. Podróż jest doświadczeniem konfrontacyjnym: ostrza pytań: „kim jesteś?”, „dlaczego tak a nie inaczej?” zwrócone są zarówno ku przybywającemu, jak i ku odwiedzanemu. Obie strony – dzięki konfrontacji – odkrywają egzotykę swej (pozornej) zwykłości, i zwykłość swej (pozornej) odświętności. Codzienność spod znaku „skądinąd” jest niezwykła. Z ruchomego punktu widzenia („stąd” *on the road*, prezentowane-praktykowane na tle innych niż macierzysta scenografii kulturowych), ten przywilej „skądinąd” (zdolność, umiejętność przeistaczania zwykłego w niezwykle) zaczyna dotyczyć również „stąd”.

Podróż rehabilituje codzienność, odkrywa magię powszedniości – dzienniki wojażerów to literatura *per pedes*: galopada nie pozwoliłaby dostrzec w „zjawiskach niewielkiego fizycznego wymiaru”⁴⁶ doniosłość. Dzień pokonuje się małymi krokami, każdy gest życia, zwykła czynność – zaobserwowana lub wykonywana – może się stać przedmiotem kilkustronicowego opisu, przyczynkiem niezwykłego odkrycia. „Co jadłem?”, „Jaka była pogoda?”, „Gdzie spałem?”, „Jak się czułem?” – drogą tych pytań dochodzimy do *menu* mieszkańców Afryki, zdobywamy informacje dotyczące klimatycznych osobliwości różnych zakątków Czarnego Łądu, poznajemy warunki życia

⁴³ Ibidem, s.211.

⁴⁴ Ibidem, s.208.

⁴⁵ Ch. Phillips: *Sokrates Café. Świeży smak filozofii*. Wydawnictwo SZAFKA, Warszawa 2005, s.194-197.

⁴⁶ W. Chwalewik: *Posłowie*. [W:] L. Sterne: *Życie i myśli J. W. Pana Tristrama Shandy*. „Czytelnik”, Warszawa 1974, t.2, s.348.

tubylców. Równie ważne jak: „Kogo spotkałem? Co zobaczyłem?”, jest: „Dlaczego nie udało mi się spotkać, zobaczyć?”. Brak wydarzenia jest wydarzeniem. „Codziennosc jest nieuchronna jak pogoda”⁴⁷ – pisze Sulima. Zawsze jest jakaś. W podróży nie spuentujemy dnia zdawkowym: „nic specjalnego”. Nawet w monotonii krajobrazu, czekaniu (na autobus, na wizę, na wydarzenie: na uroczystość, wizytę u królika, plemienny rytuał czy sąd „magiczny”) odnajduje się (przed-)smak, obietnicę egzotycznego specjału; czekanie spełnia rolę niezbędnego apéritifu.

Krystyna Karlińska-Kubik, lekarka ginekolog-położnik, podróżująca po świecie, w tym wielokrotnie odwiedzająca Afrykę, wspomina rok 2000 (swoje siódme spotkanie z Czarnym Lądem) i pobyt w jednej z wiosek nad rzeką Talek, usytuowanej tuż przy wjeździe do kenijskiego Parku Narodowego Masai Mara. Jej opiekunem i przewodnikiem po wiosce został Charles, zapalony gawędziarz: „Mógł bez przerwy opowiadać różne historie. Nie wiem, czy prawdziwe, czy zmyślane, ale na pewno ciekawe”⁴⁸. Jednak ciekawszym zajęciem od wsłuchiwania się w snute przez Charlesa baśnie rodem z tysiąca i jednej nocy jest dla Karlińskiej obserwowanie codziennej, zwykłej krzątania jego wioskowych pobratymców.

Umorusane dzieci razem z brudnymi psami bawiły się przy każdej z chat. Roje much obsiadły im buzie, ale one nie wydawały się z tego powodu nieszczęśliwe ani im to specjalnie nie przeszkadzało. Kobiety, prawie wszystkie z niemowlakami przywiązanych chustami do pleców, krzątały się przy swoich domostwach, rozmawiały ze sobą albo po prostu się kłóciły. Niektóre z nich zajęte były wyrobem biżuterii, misternie plecionej z różnobarwnych koralików, nasion drzew lub skóry. Tworzyły przeważnie naszyjniki, bransoletki, medaliony do zawieszenia na szyi lub ozdabiały wzorami tykwy i gliniane miski. Dla mnie to egzotyka. Dla Charlesa codzienność [podkreśl. moje – H.W.]⁴⁹.

Charlesa te obrazki nużą, odwraca od nich wzrok, nie rozumie zainteresowania Karlińskiej⁵⁰. Chce opowiadać (o tym, jak uczył się polować na antylopy, jak kłusował, by

⁴⁷ R. Sulima: *Antropologia codzienności...*, op. cit., s.7.

⁴⁸ K. Karlińska-Kubik: *Szeptem o Afryce...* Wydawnictwo Bosz, 2004 [album, strony nie numerowane].

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ Podobnie reaguje na zainteresowanie Brandysa i Bieganka życiem codziennym na Czarnym Południu (tym tradycyjnym), nagabnięty przez nich w Chartumie, młody Dinka. Proszony, opowiada wreszcie o lwach, słoniach, zwyczajnym życiu swoich współplemieńców: wędrowaniu za wodą, sianiu prosa, pasieniu bydła, paleniu ognisk, o polowaniach na słonie i na ryby przy pomocy włóczni (rybak stoi na jednej nodze, by mniej wilgoci dostawało się do ciała), o piciu krowiego mleka zmieszanego z krwią krowią, o kupowaniu żon za krowy, czy wreszcie o ulubionym zajęciu Dinków, którym jest „głaskanie przez całe lata krowich rogów dla nadania im jak najwymyślniejszego kształtu. Im dziwniejszy kształt rogów ma krowa, tym większym szacunkiem cieszy się jej właściciel”. Student chartumskiego uniwersytetu nie widzi w tym wszystkim – w przeciwieństwie do zafascynowanych opowieścią polskich podróżników – nic nadzwyczajnego: „dla nas to są zwykłe rzeczy. Lwy i słonie były u nas zawsze, Dinkowie zawsze żyli i pracowali w ten sposób. Ja widzę niezwykłość w czymś zupełnie innym. (...) W tym, że jeden z Dinków jest dzisiaj ministrem rządu sudańskiego, że Dinkowie są posłami i senatorami, że w naszej wsi zbudowano szkołę, że ja mogę studiować

zdobyć drogocenną kość słoniową; o czasie, gdy masowo – z ręki europejskich przybyszów i dla ich garbarskich potrzeb, fantazji – ginęły krokodyle; o dzikich kaczkach chowających się po mokradłach i perliczkach upstrzonych cętkami; o szkole, w której nie tylko nauczył się czytać i pisać, ale i dowiedział o istnieniu innych kontynentów, oceanów, mórz, o istnieniu innych ludzi), odczuwa potrzebę dygresji, ucieczki od dziejącego się „teraz” (poznawczo obojętnego), chce zagłuszyć ową pieśń-bez-słów codzienności własnym śpiewem, deklamacją, przenieść siebie i słuchaczkę poprzez opowieść do czasu trofeów i przygód (codziennosc jest, by posłużyć się nomenklaturą łowiecką, beztrofeowa). Karlińska zaś, tym afrykańskim dniem powszednim, cichym korowodem mikrozdzień, jest zauroczona. Cóż, „nawet zwyczajne przedmioty i całe otoczenie przy pierwszym poznaniu wydają się niezwykle, a więc zadziwiające i cudowne”⁵¹. I ten afrykański obrazek takim się jawi. Niezwykłym w dwójnasób byłby, gdyby Karlińska – zapewne dobrze znająca standardy klasycznej muzyki europejskiej – usłyszała nagle w tle Mozarta, sonatę *Księżycową* Beethovena, czy też Bachowskie *Wariacje Goldbergowskie*. Kydryński stwierdza, że

nie ma nic bardziej egzotycznego niż Bach w Afryce. Siła, z jaką takie zderzenie oddziałuje na wyobraźnię, porównywalna jest tylko z widokiem róży kwitnącej w lodowej pustyni⁵².

Kategoria egzotyczności (odmienności, niezwykłości) byłaby przydatna w wyjaśnianiu – pojawiających się przy okazji kulturowych zapożyczeń – zjawisk-oksymoronów. Takim zwyczajowym oksymoronem byłby „dziki w garniturze”. Remigiusz Mielcarek, pisząc o zanikającym w Afryce zwyczaju noszenia przez ludność tubylczą tradycyjnych strojów (stroje – pomijając funkcję użytkową – pełniły ważną rolę informacyjną: wskazywały na przynależność plemienną), z przekąsem komentuje zaobserwowane przez niego zjawisko zakładania przez mężczyzn – przy niemal każdej okazji i niezależnie od wykonywanej profesji – garnituru.

Dla urzędnika państwowego taki strój jest odpowiedni, jednak widok pasterzy w garniturach goniących krowy i kozy wywołuje zawsze uśmieszek na twarzy obcokrajowców. Zdarza się także (co zakrawa na groteskę) napotkać „pasterza-dżentelmena”, który być może sądzi, że krawat dodaje mu powagi wśród krów⁵³.

na uniwersytecie. Tego dawniej nie było” – kończy, poprawiając okulary na nosie, student [M. Brandys: *Śladami Stasia...*, op. cit., s.154].

⁵¹ I. M. Rozet: *Psychologia fantazji. Badania twórczej aktywności umysłowej*. PWN, Warszawa 1982, s.195.

⁵² M. Kydryński: *Chwila...*, op. cit., s. s.106-107.

⁵³ R. Mielcarek: *Listy afrykańskie. Reportaże z podróży*. Wydawnictwo SORUS, Poznań 2000, s.11.

Wybór garderoby, można by rzec, „niecelnie trafiony”. Z kolei Sienkiewicz, zaproszony przez konsula angielskiego na uroczystą audiencję u zanzibarskiego sułtana, z uśmiechem pobłażania na twarzy, przed wejściem do pałacu, lustruje sułtańskie wojsko, którego nieregularna część, pod względem ubiorów, przedstawia niesłychaną wręcz mieszaninę: „nic podobnie nieregularnego nie widziałem nigdy w życiu”; zaś żołnierze wojska regularnego, „przybrani w ciemne mundury, ale boso, wyglądają po prostu, jak kominiarze”⁵⁴. Paradność iście nieporadna.

Oksymoronem sytuacyjnym dla Brandysa, który bardzo lubi „obserwować zachowanie się ludzi na ulicach nieznanych miast, bo można się z tego wiele dowiedzieć o obyczajowości danego narodu”⁵⁵, jest uchwycony w Addis Abebie osobliwy ceremonializm pozdrowień, jakie wymieniła między sobą pewna para znajomych (kobieta i mężczyzna). Gdy jadący na mule w eskorcie służących stary Amhar złożył na ręce napotkanej kobiety pocałunek (kobieta dźwigana była w lektyce przez czterech kulisów), obserwujący scenkę Brandys z niejakim zdziwieniem przyjął fakt, że praktykowany w Polsce zwyczaj jest znany i realizowany również w dalekiej Abisynii. Ale to, co nastąpiło potem, wzbudziło jego najwyższe zdumienie: otóż „otyła pani amharska wychyliła się z lektyki w stronę znajomego i z kolei ona pocałowała go w rękę”⁵⁶. Pan Bieganek, towarzyszący Brandysowi w podróży, stwierdził, iż ten zrównujący płci etiopski zwyczaj (a właściwie naddatek w formie kobiecej „odpowiedzi” na gest mężczyzny), należałoby zaszczerpić w Warszawie. Z równie aprobatywną, entuzjastyczną reakcją pana Bieganka (notabene starego kawalera) spotkał się zwyczaj Gallan, zamieszkujących tereny kawowe prowincji Harar (Abisynia) – zwyczaj dotyczący sposobu zawierania małżeństw:

U Gallan istniała stara tradycja ożenku przez porwanie, zwana assena. Charakterystyczna osobliwość asseny polegała na tym, że u Gallan stroną porywającą była dziewczyna, a nie chłopiec – jak u innych ludów pierwotnych. Uboga dziewczyna Galla, która upatrzyła sobie bogatego chłopca na męża, przełaziła w nocy przez płot otaczający gospodarstwo jego rodziców. I to wystarczyło do zawarcia narzeczeństwa. Dlatego też rodzice zamożnych jedynaków «na wydaniu», z obawy przed ich porwaniem, otaczali swe tukule wysokimi płotami, żeby nie można było przez nie przejść. (...) [Oczywiście] zakochane panny z plemienia Galla wynajdują sobie sposoby na przesadzanie najwyższych nawet płotów⁵⁷.

Odwrocenie porządku (z punktu widzenia Brandysa), tak w jednym, jak i w drugim przypadku (kobiety całują mężczyzn w rękę, panny porywają swoich oblubieńców), wiąże

⁵⁴ H. Sienkiewicz: *Listy z Afryki*, op. cit., s.115.

⁵⁵ M. Brandys: *Śladami Stasia...*, op. cit., s.195.

⁵⁶ Ibidem, s.196.

⁵⁷ Ibidem, s.280.

się z wprowadzeniem obyczajowego schematu (typowego, powtarzającego się wciąż według tych samych reguł doświadczenia) w porządek doświadczeń nietypowych, a więc wyrzuca schemat z kontekstu uświęcającej go dotąd tradycji. Jeśli elementy, z których schemat się składa, zmieniają porządek ustawienia, lub gdy któregoś z nich zabraknie, ów całościowy wzór (zrestrukturyzowany, zdekompletowany) traci czystość, traci konserwatywny charakter na rzecz zmiennego, plastycznego, traci moc wzmacniania poczucia spoistości, ciągłości, przynależności kulturowej wśród tych, którzy wzorcową formę zachowania się w przypisanych jej konkretnych sytuacjach przyjmowali, podejmowali.

Jednym z ważniejszych schematów występujących w tradycji chrześcijańskiej jest, jak mówi Burszta, „«magiczna» całość zwana «świętami Bożego Narodzenia»”:

schemat „Bożego Narodzenia” zawiera w sobie wyobrażenia pogody (powinno być mroźno i powinien sypać śnieg), w domu i poza nim wykonuje się typowe czynności (sprzątanie, pieczenie, pisanie listów do świętego Mikołaja, zakup choinki, przygotowywanie ozdób, oczekiwanie i otrzymywanie prezentów, wieczerza wigilijna, śpiewanie kolęd, msze w kościele itd.). Jest to jednocześnie czas wolności od codziennych szkolnych obowiązków, owo „zawieszenie” zwykłego rytmu życiowego. W doświadczeniu dzieci wszystkie te elementy mogą stanowić równie istotne części całości schematu „Bożego Narodzenia”. Ale brak jednej z nich, choćby odmiennosc klimatyczna jakiegoś kraju afrykańskiego, z którego pokazywane są świąteczne migawki w telewizji, prowadzi zwykle do pytania: czy „tam” też jest „prawdziwe” Boże Narodzenie?⁵⁸

Zarówno Sienkiewiczowi, jak i Kydryńskiemu, przyszło się zmierzyć z owym pytaniem, podjąć walkę – z góry przegraną – o schemat, podjąć walkę o „prawdziwe” (walkę, w tym przypadku, wewnętrzną; tu porażka nie jest z góry przesądzona). Walką o schemat byłoby szukanie na afrykańskich targowiskach naczyń, w które wlać by można – niczego nie roniąc, niczego w składzie nie zmieniając – polską „bożonarodzeniowość” (te znajdowane, „próbowane” naczynia, choć piękne i pojemne, nie mieszczą, rozlewają cenny, świąteczny nektar, przeistaczają wino w pombe). Sama podróż zapewnia – wpisane przez Bursztę w schemat – „zawieszenie zwykłego rytmu życiowego”. Szansę na resztę jednak podróż odbiera – tak rozbudowanego schematu (silnie uwarunkowanego) nie sposób zabrać ze sobą, przenieść (z „tu” do „tam”), i nie sposób znaleźć (w jakimkolwiek „tam” jest on nieruchomością należącą wyłącznie do „tu”); wyrwany z kontekstu kulturowego, rozpada się natychmiast na drobne, nie sugerujące całości, kawałki. Być może niektóre z nich będzie można wykorzystać przy wyklejaniu afrykańskiej wersji Bożego Narodzenia. I, być może, owa eklektyczna kulturowo wersja prześcignie polską. W podróży zawsze będziemy

⁵⁸ W. Burszta: *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*. Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 1998, s.77.

mieli do czynienia z wariacją na schemat – nie ze schematem (który pozostał, bezpieczny, „w domu”).

Autor *Listów z Afryki*, który dokładnie 25 grudnia wypłynął statkiem „Ravenna” z Neapolu ku brzegom Czarnego Łądu, „odwiesza” nieobecną myślą – na czas święta – podróż. „Odwiesza” Neapol, który w wigilijny wieczór blaknie, traci blask, czerstwieje.

Siedząc owego wieczora w hali hotelowej na Piazza Umberto, rozmyślałem o lesie zakopiańskim, jasno oświetlonych oknach, o radosnych okrzykach dzieci na widok drzewka i myślałem sobie, że tego nie zastąpi ani Santa Lucia, ani przepyszny pióropusz Wezuwiusza, który od czasu do czasu przebłykiwał czerwono na ciemnym niebie⁵⁹.

Sienkiewicz myślami ucieka do Polski, strzegącej schemat, wiernej tradycyjnej oprawy. Kydryńskiego zaś Wigilia zastaje już w Afryce, w Egipcie. Zamiast mrozu – trzydziestostopniowy upał, zamiast śniegu – płowy piasek pustyni, zamiast przedświątecznego gwaru i gorączki zakupów – spokój, zamiast rodziny zgromadzonej wokół stołu – obce twarze, zamiast świątecznego aromatu – zapach egipskiej, bo egipskiej, ale codzienności. „W dzień Wigilii wszystko w Egipcie wygląda zwyczajnie”⁶⁰. Święta Bożego Narodzenia podróżnik spędza w misji w Luksorze z polskimi archeologami, pracującymi nad konserwacją świątyni królowej Hatszepsut.

Choinkę Adam i Rajmund zrobili z liści palm, które potem spłonęły strawione ogniem świec. Laleczka w stroju krakowskim; Madame Bulandijja zastępowała nam szopkę. Nie pamiętam, skąd wziął się opłatek. Przeczytałem, jak nakazuje tradycja rodzinna, odpowiedni fragment z Ewangelii. Życzenia. Makrela, udawała śledzia, była wyborna i w niczym nie ustępował jej sum w trudnej roli karpia⁶¹.

Kydryńskiemu udaje się „ocalić” Boże Narodzenie. Odstąpienie od schematu osłabiło z pewnością „magię” bożonarodzeniowego obrazka, nie naruszając jednak *sacrum* (została Biblia, został opłatek). Autor *Chwili przed zmierzchem* aktywnie (nie-schematycznie, ale prawdziwie) uczestniczył w święcie; nie oderwał się od praktyki obyczajowej, zindywidualizował jedynie sposób uczestniczenia w niej (biorąc pod uwagę nowe, egzotyczne okoliczności, odmienne warunki). Skomponował wigilijny wieczór posiłkując się elementami spoza schematu (elementami zastępczymi), wprowadzając akcenty afrykańskie. Na pytanie: „czy «tam» też jest «prawdziwe» Boże Narodzenie?”, Kydryński zdaje się odpowiadać pytaniem: „A może prawdziwsze?”. Bo ta cichość, pustynność,

⁵⁹ H. Sienkiewicz: *Listy z Afryki*. [W:] *Pisma Henryka Sienkiewicza. Tom XXX. Listy z Afryki*. Nakład Gebethnera i Wolffa, Warszawa, wydanie piąte, s.3.

⁶⁰ M. Kydryński: *Chwila...*, op. cit., s.19.

⁶¹ Ibidem, s.21.

zwyczajność, ogałając tajemnicę z niepotrzebnych w gruncie rzeczy błyskotek (lampek, bombek, kartek świątecznych, prezentów, pierników itd.), nadaje jej właściwą – pierwotną – oprawę. „To świat bliski pejzażom biblijnym”⁶² – stwierdza Kydryński. Tajemnica znów stoi naga, jak dwa tysiące lat temu, w Betlejem.

Na kontynencie afrykańskim Kydryński spędził również święta Wielkanocne. W Wielki Czwartek dotarł na Zanzibar. „Ten fakt nie miał dla wyspy większego znaczenia, w dziewięćdziesięciu bowiem procentach zamieszkują ją muzułmanie”⁶³. Zresztą i dla samego podróżnika – zanurzonego od kilku miesięcy w czarno-lądowej rzeczywistości – te dni nie zadźwięczały świątecznie. Odwiedził górującą pośrodku Stone Town (starówka miasta Zanzibar) i wybudowaną na miejscu dawnego targu niewolników katedrę anglikańską, by przy jej ołtarzu pomodlić się o zdrowie dla wyprawy, by wreszcie zobaczyć ukryty w jej wnętrzu krzyż, wystrugany z gałęzi drzewa, pod którym zmarł słynny Livingstone.

Brandysowska relacja afrykańska omija świąteczne wątki. Co ciekawe, akcja *Śladami Stasia i Nel* rozpoczyna się 1 kwietnia 1956 roku – wtedy dziennikarz otrzymuje propozycję wyjazdu do Afryki. Nie sposób dociec, czy ten prima aprilisowy początek opowieści jest prawdziwy, czy też może mamy do czynienia z fabulacją, zgrabnym zabiegiem literackim. Dość rzec, że w 1956 roku dnia 1 kwietnia wypadała w Polsce Wielkanoc. A przejętemu rysującą się na horyzoncie egzotyczną wyprawą reporterowi udaje się owego świątecznego dnia znaleźć otwartą księgarnię. Na warszawską przedwiosenną pluchę patrzy z prawdziwym niesmakiem. Ten wietrzny, szary, zwykły polski dzień, z zagrypionymi, smutnymi ulicznymi przechodniami, pozostałby zwykłym, gdyby nie – dana Brandysowi – niezwykła propozycja, obietnica przygody afrykańskiej.

Zarówno u Sienkiewicza (poznającego Afrykę dzięki misjonarzom, darzącego wyraźną antypatią islamistów), jak i u Kydryńskiego (deklarującego wiarę w chrześcijańskiego Boga i docierającego w trakcie swojej wyprawy do wielu różnych zakątków Czarnego Lądu), wątków chrześcijańskich jest sporo. U Brandysa nie ma ich wcale⁶⁴ (chrystianizacja była *de facto* europeizacją Murzynów, a Afrykańczyk jako nosiciel kultury europejskiej Brandysa nie ciekawi; być może to był powód pominięcia, choć bardziej prawdopodobne, że Brandysowi w trakcie krótkiej i niezbyt urozmaiconej

⁶² Ibidem, s. 19.

⁶³ Ibidem, s. 168.

⁶⁴ Programowa ateizacja kultury polskiej przed październikiem 1956 roku mogła wpłynąć na unikanie przez Brandysa motywów religijnych; niewykluczone też, że aspekt wyznaniowy był dla niego z przyczyn osobistych niewygodny.

przestrzennie podróży nie udało się „dotknąć” problemu afrochrześcijaństwa); w kreśleniu afrykańskiej mapy wierzeń dziennikarz (oprócz nielicznych animistycznych wtrętów, np. opowieści o Lirpiou, świętej dzidzie Dinków⁶⁵, czy opowieści o abisyńskich sądach magicznych) ogranicza się w zasadzie do islamu (Egipt rozbrzmiewa śpiewem muezinów; pielgrzymi – ślepi, kalecy, głusi – ściągają tłumnie do omdurmańskiego grobu Proroka Mahdiego, by doświadczyć na sobie jego uzdrawiających właściwości, by wymodlić zdrowie⁶⁶; Uolde Birru pości przez sto pięćdziesiąt dni w roku, gdy ci najbardziej prawowierni Abisyńczycy – przez dwieście pięćdziesiąt⁶⁷). Choć „zróżnicowanie religijne w Afryce niewiele ustępuje zróżnicowaniu językowemu”⁶⁸, w uproszczeniu można mówić o trzech wielkich grupach wyznaniowych, istniejących na Czarnym Kontynencie: o animistach (wiernych tradycyjnym wierzeniom plemiennym), o chrześcijanach i o muzułmanach. Najbliższe podróżnikom – kulturowo, wyznaniowo – chrześcijaństwo (jawiące się wielu Afrykanom „nie jako religia uniwersalna, jak postrzegają ją misjonarze, lecz jako religia etniczna białych”⁶⁹), przybiera na Czarnym Lądzie formy osobliwe. Sama msza katolicka, ale z tam-tamami zamiast organów, czy kolędami w języku suahili, budzi zdumienie przybyszów. Większe zapewne, i to u niejednych, wzbudziła tak zwana „msza zairska”, odprawiona w 1980 roku w Kinszasie przez Jana Pawła II, w czasie jego pierwszej pielgrzymki do Afryki, będąca niezwykle ciekawym przykładem obyczajowej akomodacji (to właśnie obyczajowa akomodacja powoduje, że „katolicka praktyka obyczajowa posiada znaczne odmienności w różnych katolickich społeczeństwach”⁷⁰):

Wierni zachowują postawę wolnych dzieci Bożych, nie ma eurokoszarowych nakazów: siadaj – klękaj – powstań, muzyka jest autentycznie afrykańska, więc improwizowana, śpiewowi towarzyszą afrykańskie instrumenty. Dopuszczane są tańce rytualne podczas introitu, glorii, procesji z darami i okadzaniu ołtarza po offertorium. Wystrój wnętrza jest afrykański. Są tylko, mające afrykańską symbolikę, figury geometryczne w kolorach czerwonym, czarnym i białym. Tabernakulum ma kształt afrykańskiego spichlerza, nie ma przed nim czerwonej lampki, są skrzyżowane dzidy, od przeistoczenia do komunii św. obok celebransa stoją afrykańscy wojownicy. Zarówno Pan Jezus na krzyżu, jak i celebrans mają głowę nakrytą czapką. Ofiary od kobiet zbierają i komunię kobietom rozdzielają tylko kobiety. Kolor liturgiczny jest tylko jeden, biały, symbolizujący spotkanie człowieka z Bogiem. Szaty liturgiczne są uszyte z afrykańskiego, surowego samodziółu⁷¹.

⁶⁵ M. Brandys: *Śladami Stasia...*, op. cit., s.155-156.

⁶⁶ Ibidem, s.119 i 125.

⁶⁷ Ibidem, s.282-283.

⁶⁸ Z. Komorowski: *Kultury Czarnej Afryki*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1994, s.11.

⁶⁹ J. Krzywicki, A. S. Nalborczyk, E. Pałasz-Rutkowska, M. Religa, D. Stasik: *Wizerunek Europejczyków i kultury Zachodu w Azji i Afryce*. Wydawnictwo TRIO, Warszawa 2005, s.227.

⁷⁰ J. Grad: *Obyczaj a moralność...*, op. cit., s.52.

⁷¹ A. Kurek OMI: *Wybrane problemy inkulturacyjne misji czarnofrykańskiej*. [W:] *Kultury i religie Afryki a ewangelizacja*. Redaktor H. Zimoń SVD, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995, s.214-215.

Pomimo tych wszystkich swojskich form i akcentów, które pomagają przyswoić obce treści, Afrykanom trudno uznać tą mszę za w pełni afrykańską, gdyż postacie sakramentalne, a więc wino i chleb, pozostały europejskie. Wprowadzenie afrykańskiego chleba i wina do mszy nie jest jednak możliwe, gdyż stałoby to w sprzeczności z obowiązującym prawem kanonicznym. W sprzeczności z prawem stoi również (z prawem kościołów chrześcijańskich, nie z prawem islamu), niezwykle trudny do wykorzenienia w warunkach czarno-lądowych, uświęcony wielowiekową tradycją, zwyczaj wielożeństwa, czyli poligamia (w Afryce występuje tylko ta jej odmiana, w której mężczyzna poślubia wiele żon, czyli poliginia). „Szerokiemu krzewieniu się chrześcijaństwa staje wielce na przeszkodzie wielożeństwo, leżące w odwiecznych obyczajach murzynów”⁷² – pisze Sienkiewicz. Pisarz przytacza słowa pewnego tubylcy, który, nie mogąc się ochrzcić z powodu wielożeństwa, wpada na pomysł rozwiązujący, w jego mniemaniu, problem i tym pomysłem, iście kuriozalnym, dzieli się z misjonarzem:

- M'buanam Kuba! Ja nie mogę się ochrzcić, bo cóż! – nie mogę przecie wypędzić żon, które kupiłem i które sadzą kassawę na mojem polu; ale ponieważ nie chcę także pójść do piekła, więc zrób tak: jak będę umierał, to ci dam znać, a ty przyjdź prędko i ochrzć mnie... Tu uśmiecha się bardzo chytrze, rad, że swoim czarnym rozumem wymyślił taką podrywkę na Pana Boga⁷³.

Na pomysł nie mniej kuriozalny, a zarazem dotkliwie uświadamiający misjonarzom, jak nieoczekiwane rezultaty przynieść mogą ich gromkie przemowy potępiające poligamię, wpadli pewni tubylczy wodzowie plemienni: by rozwiązać problem wielu żon, które zdążyli nabyć jeszcze przed przybyciem misjonarzy, rzucili je lwom na pożarcie⁷⁴. Pewnie z troski o kobiety (wszak lwów w Afryce pod dostatkiem), a i mając świadomość słabej, nieadekwatnej, kulturowo obcej tubylcom, argumentacji, której tępym ostrzem zdyskredytować wielożeństwa i wypromować monogamię nie sposób, polscy księża pracujący w Kongo, prowadzący katolicką misję w Minduli, tolerują wśród swoich wiernych posiadanie wielu żon.

No bo jak tu podważyć dobrodziejstwo posiadania dwóch lub trzech żon, skoro względy ekonomiczne są bezdyskusyjne: dwom żonom łatwiej wyżywić gromadę dzieci oraz męża – pana i władcę. A po drugie: po urodzeniu dziecka kobieta przez dwa lata jest seksualnie nietykalna.

⁷² H. Sienkiewicz: *Listy z Afryki*, op. cit., s.101.

⁷³ Ibidem, s.162-163.

⁷⁴ S. Wilkosz: *Wszystko o Afryce*. „Nasza Księgarnia”, Warszawa 1982, s.116.

Tradycyjny zwyczaj – rzecz święta! Cóż zatem robić z wrodzonym afrykańskim temperamentem? Przymknąć oczy na drugą, lub trzecią żonę i problemu nie ma...⁷⁵

Restrykcyjne przestrzeganie litery prawa groziłoby zaprzepaszczeniem wieloletnich starań o uwagę, o przyjazne spojrzenie tubylców. Groziłoby opustoszeniem – z takim wysiłkiem zapełnianej – owczarni, utratą i tych niewiernych wiernych. Konarzewska pisze:

Biały ksiądz chce mieć jak najwięcej owieczek w owczarni, więc patrzy przez palce na afrykański bałagan. Przecież dobrze wie, że dziewczynę sprzedano za dot i że się ją przeznacza do ciężkiej pracy. Może nawet domyśla się, że będzie jedną z żon wielkiej rodziny... i nie chce wiedzieć o tym. Katolicki kapłan wyciąga do młodych ramiona i zaprasza ich do kościoła, bo wie, że małżonkowie uszanują życie, które się pocznie i narodzi. Będą się cieszyć potomstwem i przyjmować dzieci jako dar od Boga i Przodków. Nie dopuszczają myśli, że życie można unicestwić w zarodku. I tu chrześcijaństwo spotyka się z Afryką na wspólnej ścieżce: nie uznają aborcji i antykoncepcji. I tak jest do dziś⁷⁶.

Małżeństwo służy prokreacji, „od której zależy przedłużanie w czasie istnienia plemiennej społeczności”⁷⁷. Dzieci, i żony wydające je na świat, to inwestycja ekonomiczna, ręce do pracy, których jak największa ilość może zagwarantować przetrwanie nawet w najtrudniejszych życiowych warunkach.

Przechodzenie na chrześcijaństwo bywa pozorne. Wprawdzie chrześcijańskiego Boga Afrykanie chętnie przyjmują (są nad wyraz gościnni), jednak nie wypraszają zarazem prześwieatnych, już zdomowionych w ich sercach i umysłach, animistycznych bożków. Na Czarnym Lądzie, „oddaje się cześć wszystkim bogom naraz”⁷⁸. Do tradycyjnych amuletów dochodzi nowy, krzyżyk. Pisze o tym Sienkiewicz:

Gdy murzyn nosi krzyż na piersiach, nie zawsze znaczy to, by był chrześcijaninem: uważa on go po prostu za potężny ochronny amulet białych, którym się zabezpiecza od uroków i złych postronnych wpływów⁷⁹.

Jeśli, obserwując Europejczyków, Afrykanin dojdzie do wniosku, że biała religia oferuje mocniejsze od jego własnych amulety, że oferuje skuteczniejsze od tych praktykowanych przez niego sposoby na radzenie sobie z nieszczęściem, może – powodowany względami

⁷⁵ G. Łubczyk, B. Szczygieł: *Platanina afrykańskich dróg*. Krajowa Agencja Wydawnicza KAW, Kraków 1984, s.36.

⁷⁶ W. Konarzewska: *Inna wśród innych...*, op. cit., s.125.

⁷⁷ *Afryka. 40 lat penetracji oraz poznawania ludów i ich kultur*. Materiały z sesji naukowej zorganizowanej przez Muzeum Narodowe w Szczecinie 18 – 19 kwietnia 2002 roku. Redakcja J. Łapott przy współpracy E. Prądyńskiej i B. Zaborowskiej, Muzeum Narodowe w Szczecinie, Szczecin 2004, s.182.

⁷⁸ W. Konarzewska: *Inna wśród innych...*, op. cit., s.137.

⁷⁹ H. Sienkiewicz: *Listy z Afryki*, op. cit., s.229.

użytkownikami, umotywowany ekonomią duchową – poddać swą czarną duszę sakramentowi chrztu.

Pewien misjonarz opowiada o starym czarowniku z plemienia nękanego przez lwy, który latami nie chciał się nawrócić. W końcu Departament Dzikich Zwierząt wysłał tam myśliwego, a wkrótce potem czarownik przeszedł na chrześcijaństwo. Zapytany o powód, potrząsnął głową z rezygnacją. – Czemu nie? Skoro zastrzeliliście moje lwy⁸⁰.

Kontrast stawianych obok siebie (nie nakładanych na siebie) odmiennych rzeczywistości kulturowych (z jednej strony Czarna Afryka, z drugiej – Europa), kontrast pochodzących z dwóch niezależnych źródeł i płynących dwoma różnymi korytami światopoglądów, jest kontrastem harmonijnym, utrzymującym w równowadze bogaty różnicą świat. Gdy jednak w krajobraz afrykański przeszczepione zostają tkanki obcych obyczajów i wierzeń, a rozłożyste pióropusze baobabów tradycji w ferworze walki o czarną duszę zostają odcięte (wyrwanie z korzeniami nie było możliwe), krajobraz zmienia się na tyle, że tubylcowi trudno się w nim odnaleźć (punkty orientacyjne zostały zdeptane). Nie znajduje już ochrony przed niemiłosiernymi razami słońca pod konarami długowiecznego drzewa. Przybysz proponuje mu parasol...

Ta multiplikująca oksymorony, dysonanse mikstura powstała na skutek dolewania do afrykańskiego rytuału europejskich, wysublimowanych trunków (bez troski, jakie mogą być konsekwencje, jaka może być reakcja, jaka powstać może rzeczywistość substancjalna). Znoszącymi się nawzajem obyczajami, wierzeniami trudno dyrygować, a przed takim zadaniem staje nieraz tubylec, otrzymując w efekcie – zagłuszającą jego głos wewnętrzną – kakofonię nonsensu (arytmiczny paradoks). Zostaje zaproszony do gry na czarno-białej szachownicy, nie znając/nie czując (nie rozumiejąc) zasad, reguł tą grą rządzących. I co najwyżej szachuje przeciwnika kłopotliwym pytaniem czy buntowniczym bezruchem.

Może *na mównicy* (będącej, jak powiedziała Ewa Rewers, przestrzenią dyskursu oficjalnego⁸¹) ucieka się do partytur obcych i teatralnej gestykulacji, ale *w rozmównicy*, w której obowiązuje język prywatny, pozostaje wierny tradycyjnemu zapisowi nutowemu, afrykańskiemu instrumentarium, swojskim wokalizom i naturalnemu, niespiesznemu ruchowi hebanowej batuty. Może rację ma Wacław Korabiewicz twierdząc, że

⁸⁰ P. Matthiessen: *Drzewo, na którym narodził się człowiek*. Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2002, s.129.

⁸¹ Rozróżnienie: „mównica”-„rozmównica”. Patrz: E. Rewers: *Język i przestrzeń w poststrukturalistycznej filozofii kultury*. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. A. Mickiewicza, Poznań 1996, s.154-155.

rdzeń Czarnego Łądu pozostał do dziś taki sam, nietknięty. Kiedy się odejdzie od szyn kolejowych i asfaltu autostrady, trafia się, jak za dawnych czasów, na takich samych ludzi. Obyczajów bowiem i przyjętego trybu życia nie da się zmienić jednym rozkazem tego lub innego władcy. Obyczaje narastają wiekami. One tworzą kulturę⁸².

Czy rozmowa Afrykanina i Europejczyka sięgająca sfery obyczaju, wierzenia musi być tylko używaniem języka i nie może przekształcić się w „akt współpracy”⁸³?; czy zaistnienie owej współpracy (dotyczącej funkcjonowania w świecie, polegającej na jednoczesnym adaptowaniu i zachowywaniu) byłoby w ogóle wskazane i czy mogłoby przynieść coś więcej niż zreferowane obrazkiem w czasopiśmie *Geo* spotkanie nowogwinejskiego autochtona z kulturą człowieka Zachodu:

Papuas (ten z poziomu kamienia gładzonego, co to lubi sobie dla upiększenia dziurawić nos rurką z bambusa) siedzi półnagi i pomalowany przy komputerze, a zamiast tradycyjnej ozdoby w przegrodzie nosowej, ma tam wetknięty długopis...⁸⁴

Dialogizowanie dwóch autonomicznych tekstów, dwóch odrębnych porządków mentalnych prowadzi do komunikacyjnego impasu; zarówno kwestia czarnoskórego, jak i kwestia białego tracą na swej logiczności i spójności.

„Jak gmach (*house*) rozmowy przekształcić w dom (*home*) rozmowy”⁸⁵, w którym i Afrykanin i Europejczyk czuliby się u siebie, którego oboje byliby pełnoprawnymi mieszkańcami i nie narzucali sobie wzajem roli gościa, z którego nie uczyniliby miejsca targów i sądów, miejsca kramarzenia rekwizytami i wartościami własnej kultury...?

⁸² W. Korabiewicz: *Gdzie słoń a gdzie Polska*. Wydawnictwo Ministerstwa Obrony MON, Warszawa 1980, s.7.

⁸³ E. Rewers: *Język i przestrzeń...*, op. cit., s.58.

⁸⁴ R. Wieczorek: *Listy z serca Afryki*. Wydawnictwo GŁOS OJCA PIO, Kraków 2002, s.276.

⁸⁵ E. Rewers: *Język i przestrzeń...*, op. cit., s.59.

Horyzonty aksjologiczne

6.1 Kobieta w świecie męskich wartości

*Przyzwyczailiśmy się do tego, że można zbywać
rozmaite okropności naszego świata
powoływaniem się na różnice kulturalne.
„Mamy swoje wartości, a oni swoje” – słyszy się
nieraz takie powiedzenie (...) czy mamy uznać, że
różnica między jarosem a ludożercą jest tylko
sprawą smaku?¹*

Leszek Kołakowski

*(...) Spętana ciemnym instynktem
macierzyństwa,
spragniona czułości jak astmatyk powietrza,
z jakim mozołem buduję w sobie
swoją piękny człowieczy egoizm,
zastrzeżony od wieków
dla mężczyzny. (...) ²*

Anna Świrszczyńska

Afryka, z racji swej niepowtarzalności, inności, odrębności, stanowi – by posłużyć się nomenklaturą medyczną – dobry środek kontrastowy: wprowadzana w krwiobieg białych ludzi (przyjezdnych), pozwala z powodzeniem przeświecić ich wewnętrzne systemy aksjologiczne, uzyskać wyraźny obraz wartości, którym hołdują. Podróżnicy nabierają w egzotycznym świecie świadomości własnych potrzeb (własnych pragnień, dążeń, motywów, preferencyjnych skłonności), a jednocześnie – drogą „odnalezienia” potrzeb – dochodzą cennych walorów rzeczy, dochodzą wartości, które owe potrzeby uzasadniają i zaspokajają. Jedną z istotnych „potrzebogennych” zależności jest, jak pisze Krzysztof Brozi, środowisko kulturowe.

Inne będą – mówiąc najprościej – potrzeby uczestnika kultury europejskiej a inne azjatyckiej; z innym rodzajem potrzeb zetknie się antropolog w ogrodniczo-rybackich wioskach Kiriwiny, z innymi na wsi podhalańskiej a z jeszcze innymi na Manhattanie³.

¹ L. Kołakowski: *Moje słuszne poglądy na wszystko*. Wydawnictwo Znak, Kraków 1999, s.253.

² A. Świrszczyńska: *Odwaga*. [W:] Tejze: *Jestem baba. Wiersze z różnych lat*. Prószyński i S-ka, Warszawa 2000, s.24.

³ K. J. Brozi: *Antropologia wartości. Ujęcie metodologiczne*. Wydawnictwo UMCS, Lublin 1989, s.332.

Z odmiennymi od swoich spotykają się polscy podróżnicy na Czarnym Łądzie. Realizowanie, zaspokajanie potrzeb – w domu niemalże bezwiedne, nie utrudnione (sytość jest tutaj osiągana bez nadmiernego wysiłku) – poza domem, w innym kontekście kulturowym, okazuje się problematyczne, jeśli nie niemożliwe (potrzeby tracą na swojej nieodzowności, tracą uzasadnienie, bądź też – nadal odczuwane jako konieczne – nie znajdują odpowiedniej strawy, zdolnej je zaspokoić); ten stan nienasycenia spod znaku *axios*, towarzyszący przedsięwzięciom podróżniczym, jest dla wojażerów (poszukujących) stanem pożądanym: stymuluje, motywuje, pozwala rewidować potrzeby, dążenia, znajdować argumentację uzasadniającą aksjologiczne wybory. Podróż rodzi potrzebę argumentacji, uaktywnia podmiot biernej dotąd recepcji wartości, sprawia, że człowiek nabiera świadomości swojego aksjologicznego ukierunkowania, swej aksjologicznej tożsamości.

Spotkania z Czarnym Łądem – dokumentowane, opisywane skrętnie przez podróżników – mają charakter zderzenia, łagodzonego, co najwyżej, buforami: „wiem”, „czytałem”, „słyszałem”, „wyobrażam sobie”, łagodzonego przekonaniem o możliwości uruchomienia swoistej niewrażliwości, wystudzenia przynależnych sferze *axios* emocji i obrania na czas pobytu w afrykańskim układzie znaczeń postawy eunucha (w haremie różnorodnych wartości), postawy aksjologicznie neutralnej. Otóż, gdy podróżnik zdecydowanym krokiem wkracza w tam, okazuje się, że wyobrazić sobie trudno, że emocje są żywe, konfrontacja nieuchronna, a beznamietność i bezstronność – choć teoretycznie możliwa, teoretycznie chętnie obierana – w praktyce, jak pisze Geertz, może być osiągnięta co najwyżej połowicznie, i to przy ogromnym wysiłku:

(...) bezstronność nie jest ani naturalnym darem, ani wypracowaną sprawnością. Stanowi zdobyte z pocie czoła i niepewne, a przy tym połowiczne osiągnięcie. Ta odrobina bezinteresowności, jaką można osiągnąć, nie bierze się z wygaszania własnych emocji czy zamykania oczu na uczucia innych ludzi, ani z zamykania się w jakiejś moralnej próżni. (...) Trzeba traktować idee, postawy i wartości jako fakty kulturowe, a postępować nadal zgodnie z tymi, które określają nasze własne kulturowe zobowiązania⁴.

Zdaniem Geertza, właściwą postawą (właściwą – wskazującą na dojrzałość, a zarazem efektywną, skuteczną) nie jest więc obojętność, moralna niewyrazistość antropologa, podróżnika, ale postawa obligatoryjnie oksymoronicznego połączenia: zaangażowanie zespolone z chłodną analizą, „umiejętność patrzenia na ludzi i wydarzenia (a także na

⁴ C. Geertz: *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*. UNIVERSITAS, Kraków 2003, s.54-55.

siebie) okiem zarazem chłodnym i nieobojętnym”⁵, postawa – by przywołać Tacytowskie zapewnienie z początku *Roczników* – *sine ira et studio*, bez gniewu i upodobania. Ta intelektualno-emocjonalna rozpiętość wymaga dużej elastyczności, która pozwoli „wytrzymać ogromne napięcie pomiędzy reakcją moralną a obserwacją naukową”⁶, pozwoli bacznie się przyglądać, poznawać, przy jednoczesnym wstrzymaniu się od ocen, od dokonywania wyborów.

Wskazania Geertza dotyczą antropologów i ich pracy w terenie. Sienkiewicz, Brandys i Kydryński nie tylko nie są antropologami (z wykształcenia, czy z profesji), ale i o Geertzowską bezstronność szczególnie, jak się zdaje, nie zabiegają. Swoją ciekawość innego hamują w sytuacjach napięć, zgrzytów, nadmiernych tarć (w sytuacjach wyraźnego sporu aksjologicznego), gdy doświadczają zbyt wielkiej rozbieżności między wyznawanym przez siebie (cenionym) a wyznawanym przez Innego (i przez Innego cenionym). Kiedy nie wytrzymują napięcia, reagują z moralnego punktu widzenia uciekając tym samym, jak powiedziała by Geertz, w subiektywizm – tłumią własny racjonalizm, by siebie „ocalić” (w ich przypadku nie dochodzi do ucieczki w scjentyzm). Niektóre z praktyk kulturowych i ich uzasadnienia wydają się im wstrętne, i ta negatywna nota odbiera praktykom głos, przekreśla ich faktyczność, kulturową konieczność. Jeśli komunikacja między wartościami jest możliwa, jeśli wartości mogą ze sobą rozmawiać, to jest to rozemocjonowany dialog.

Kołakowski odbiera wszelkiej obserwacji potencję bezstronności. Postrzeżone jest automatycznie sądzone, oceniane. Receptory percepcyjne są rodzajem filtra, tak jak i filtrem jest system wartościowania. Reakcja podróżników na docierające do nich informacje o afrykańskim świecie (na te o normatywnym charakterze) jest moralna, i amoralną być nie może.

Kiedy reagujemy z moralnego punktu widzenia na to, co inni ludzie lub my sami robimy, kiedy wyrażamy nasze reakcje w kategoriach dobra i zła, nasze reakcje nie powstają na gruncie bezstronnej obserwacji natury, do jakiej miałby dochodzić sąd wartościujący. Owe właściwości – zło i dobro – są dane w samym postrzeżeniu. Akt postrzegania i akt sądzenia stanowią jedno. Możemy sobie do woli opowiadać, że identyfikujemy dobro i zło z racji nawyków wszczepionych nam w procesie wychowania. Jest to prawdziwe tylko dlatego, że jest prawdziwe w odniesieniu do każdego aktu percepcji.⁷

⁵ Ibidem, s.56.

⁶ Ibidem.

⁷ L. Kołakowski: *Moje słuszne poglądy...*, op. cit., s.132-133.

Pełna realizacja Geertzowskiego projektu – skuteczne „zawieszenie własnych norm, osądów i nałogów mentalnych, moralnych i estetycznych”⁸ w obecności Innego, by tę jego inność przeniknąć, przyswoić, zrozumieć (posiąść intelektualnie i emocjonalnie) – jest niczym więcej jak antropologiczną utopią; ściślej – utopią europejską, wszak antropologia – jak stwierdza Kołakowski – to nauka europejska *par excellence*⁹. Chcąc osiągnąć doskonały epistemologiczny efekt, trzeba by było stać się Innym, nie tracąc siebie. Tak jak „nie można jednocześnie być w micie i analizować mitu, bo te dwa porządki się nie krzyżują”, nie sposób – czytamy u Ewy Kosowskiej – „myśleć i jednocześnie badać myślenia, być w kulturze i badać kultury”¹⁰. O niepodobieństwie połączenia „obok” i „w”, utrzymywania badawczego dystansu przy jednoczesnym wchodzeniu w skórę badanego, pisze również Kołakowski: „antropolog mógłby zrozumieć dzikiego w sposób doskonały tylko wtedy, gdyby sam stał się dzikim, a więc antropologiem być przestał”¹¹ – gorliwego antropologa czeka, jak się zdaje, niechybna zatrać. Dlatego Geertz, nawołując do bycia bezstronnym, a świadom karkołomności projektu i nieusuwalności ograniczeń, obiecuje osiągnięcie co najwyżej sukcesu połowicznego. Jednak nawołuje, bo przecież – sekunduje mu Kołakowski – „wysiłek nie jest daremny”¹². Samo pomyślenie Innego, gotowość przyswojenia sobie jego sposobu percepcji (tym samym gotowość opuszczenia własnego pola widzenia), podjęcie próby zawieszenia praktyk macierzystej kultury – te wszystkie ruchy ekscentryczne (nie koncentryczne) są niezwykle istotne: wszak „bez prób wyzwalać się z siebie i z własnych ograniczeń niewiele będziemy o sobie wiedzieli”¹³. Ważne są próby – samo wejście na drogę ku Innemu, na ścieżkę prowadzącą do uznania odmiennych sposobów kształtowania horyzontu (choć własnego opuścić nie sposób)¹⁴.

Świadomość Innego rodzi konieczność zajęcia wobec niego określonego stanowiska. Niezależnie od tego, jakie ono będzie – czy wyrażać będzie bezkrytyczną

⁸ L. Kołakowski: *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturalnego*. [W:] Tegoż: *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*. Wydawnictwo Znak, Kraków 2006, s.16-17.

⁹ Ibidem, s.16.

¹⁰ E. Kosowska: *Stąd do Teksasu. Impresje amerykańskie*. Wydawnictwo Naukowe „Śląsk”, Katowice 2006, s.39.

¹¹ L. Kołakowski: *Szukanie barbarzyńcy...*, op. cit., s.17.

¹² Ibidem.

¹³ E. Kosowska: *Stąd do Teksasu...*, op. cit., s.39.

¹⁴ Warto powołać się w tym miejscu na rozważania Plessnera dotyczące ekscentrycznej pozycjonalności (wymienialności punktów widzenia, wymienialności perspektyw), która – jako specyficznie ludzki sposób bycia w świecie – określa możliwy stosunek człowieka do człowieka. Patrz: H. Plessner: *Pytanie o conditio humana. Wybór pism*. PIW, Warszawa 1988.

afirmację samego siebie, czy też afirmację równości – w każdym przypadku jest sądem wartościującym:

Niepodobna naprawdę porzucić wartościowania. (...) Czy chępię się przynależnością do cywilizacji absolutnie wyższej nad wszystkie inne, czy przeciwnie, sławię dobrego dzikusa, czy wreszcie powiadam „wszystkie kultury są równe”, zajmuję pewne stanowisko, wypowiadam się co do wartości i uniknąć tego nie mogę¹⁵.

Te wszystkie drogi prowadzące w różnych kierunkach – postawy wobec innych cywilizacji – w punkcie wyjścia mają jedną i tę samą kulturę, która na istnienie podobnych rozbieżności zezwala, którą stać na dystans wobec samej siebie, która pomyślała Innego i stworzyła antropologię. To kultura europejska – Kołakowski podkreśla „jej zdolność do kwestionowania samej siebie, do porzucenia ekskluzywności własnej, jej wolę spoglądania na siebie samą oczami innych”¹⁶. „Zawieszenie” jest gestem ściśle uwarunkowanym kulturowo, zakorzenionym w kulturze tego, kto zawiesza – gestem możliwym w kulturze sankcjonującej różnice, dopuszczającej światopoglądową różnorodność, narażającej własną stabilizację i wewnętrzną spójność w kontaktach z obcymi; a jednocześnie – o czym nie należy zapominać – wystarczająco przeciw pewnej siebie, by owe kontakty nawiązywać. Sienkiewicz, Brandys i Kydryński poprzez ciekawość innego, poprzez śmiałe otwarcie na egzotyczny świat dowodzą własnej europejskości. Tak i również w ich arogancji, okazywaniu wyższości wobec tubylców dostrzec można iście europejskie samozadowolenie i aksjologiczną bezkompromisowość.

Zderzenie ze ścianą rozpalonego powietrza na Czarnym Łądzie, samą czynność oddychania, automatyczną, bezwiedną, bez-myślną, naturalną (należącą do sfery natury, nie kultury) i neutralną (nie uczestniczącą w sporach) czyni przedmiotem świadomego oglądu. W Afryce oddycha się inaczej i myśli inaczej. Przedmiotem szczególnie żywych konfrontacji staje się sfera wartości. Precjoza, poddawane próbie innego kontekstu sytuacyjnego i kulturowego, pod rozpalonym słońcem afrykańskim matowieją, blakną lub też – przeciwnie – nabierają świeżego blasku (przypominając o sobie świadomości i utwierdzając swoją wysoką pozycję w hierarchii). Szeregowanie, zestawianie, podporządkowywanie zasadzie hierarchii (strukturalizowanie hierarchiczne potrzeb i wartości) jest procesem ciągłym, w podróży – zintensyfikowanym i „dot-y-kliwie” – dla klasyfikującego – wyraźnym. Podróż – szczególnie ta daleka, do egzotycznego „tam” – zapewnia ruch w pionie (windowanie i opuszczanie): byłaby więc rodzajem aksjologicznej

¹⁵ L. Kołakowski: *Szukanie barbarzyńcy...*, op. cit., s.17.

¹⁶ Ibidem, s.15.

windy (do której wchodzić nie trzeba, zostając w domu, czy też udomawiając, „unieruchamiając” podróż – jednak, w ostatnim przypadku, ignorowanie tubylczych drogowskazów i poruszanie się po obcej rzeczywistości podług własnych, swojskich, a nieadekwatnych wobec „tam” punktów orientacyjnych, skazuje podróżnika na błędzenie, tkwienie w błędzie – w efekcie podróż przynosi plon wątpliwy epistemologicznie, podróżnik nie wychodzi *de facto* poza horyzonty poznawcze własnego świata). I przestrzeń podróży i przestrzeń domową obejmuje, okala aksjosfera, w obrębie której krzyżują się rozmaite punkty widzenia i rozmaite projekty egzystencjalne, w obrębie której sąsiadują różne aksjologie. Podróż na ową rozmaitość uczula. Obecność w aksjosferze jest ontologią człowieka, praktyką bez możliwości ucieczki w teorię (takowa ucieczka wiązałaby się z odczłowieczeniem): „każdy z nas musi zawsze być gdzieś, i w każdej chwili w jakimś miejscu wczepić się w bezmiar kosmosu”¹⁷, wczepić się w aksjologię miejsca (w sytuacji czasowego umiejscowienia w obcym „tam”, człowiek przeważnie kultywuje, praktykuje aksjologię zakorzenienia, aksjologię noszonego w sobie miejsca, zabieranego w każdą podróż – posługuje się behawioralnymi mapami sygnowanymi pieczęcią „domu”).

Czy – obierając stanowisko absolutystyczne – wartości są stałe, niezmiennie, wieczne (jeżeli uniwersalia, generalizacje są możliwe), czy też – jak twierdzą zwolennicy relatywizmu (kulturowego, etycznego) – zmienne, względne? Postawa relatywistyczna zakłada niemożność „uzgodnienia jednego, powszechnie obowiązującego kryterium wartościującego”¹⁸, a to z kolei rodzi wymóg sytuowania każdego układu kulturowego „poza dobrem i złem”, a więc w przestrzeni wolnej od kryterium poprawności moralnej (słuszności jako apodyktycznej oczywistości), wolnej od kryterium dobra (kontekstualnie anachoretycznego, uniwersalnego klucza, mającego wszechstronne, wszech-kulturowe zastosowanie), w przestrzeni wolnej od samozwańczych posiadaczy zupełnej wiedzy moralnej, posiadaczy prawdy (są jedynie prawdy lokalne, „wiedza okolicznościowa”). Relatywizm etyczny, zakładający zmienność historyczno-społeczną wartości etycznych, ocen moralnych, dyrektyw postępowania, wiąże się z twierdzeniami, że:

to, co dla jednych jest dobre, dla innych może być złe; oceny moralne są zmienne w zależności od warunków, w których są wypowiedzane, i od tego, przez kogo są wypowiedzane; dwie oceny sprzeczne mogą być jednocześnie prawdziwe bądź fałszywe (subiektywizm etyczny)¹⁹.

¹⁷ *Aksjologia turystyki*, op. cit., s.37-38.

¹⁸ D. Czaja: *Sygnatura i fragment. Narracje antropologiczne*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004, s.40.

¹⁹ A. Lenartowicz-Podbielska: *Między nadmiarem a niedomiarem relatywizmu. Pytanie o transcendentalizm kulturowy*. Wydawnictwo ADAM MARSZAŁEK, Toruń 2003, s.283.

Jeśli wartości są względne to czy zmieniają się ze względu na podmiot (relatywizm subiektywistyczny), czy też zmiana dokonuje się w sytuacji odniesienia przedmiotu realizującego jakąś wartość do innej rzeczy, która tą samą wartość zdaje się realizować starannie, trafnie? Czy wartość przynależy do rzeczy, czy też jest ludzką na rzeczy reakcją (wtedy sądy wartościujące wyrażałyby raczej emocje człowieka oceniającego, niż odzwierciedlały obiektywnie istniejącą rzeczywistość)? Czy przeżycie aksjologiczne jest aktem transcendującym poza subiektywność czy też czysto wewnętrznym doznaniem?²⁰. Wartości konkretyzują się w realnych przedmiotach, nie istnieją poza bytem; mają swoich nosicieli (nosicielami są zarówno przedmioty, jak i ludzka świadomość – każda wartość jest wartością dla kogoś).

Stosunek do tego, co uznane (w procesie internalizacji, sprzężonym z transmisją kultury) za cenne (greckie *axios*), za wartościowe (łacińskie *valere*) – do tego, co (by użyć synonimu wartości) dobre, jest silnie nacechowany emocjonalnie.

Wartość suponuje istnienie wielu rzeczy, w stosunku do których nie pozostajemy obojętni [podkreśl. moje – H.W.], owszem, jedne z nich więcej cenimy, inne uważamy za mniej interesujące i mniej wartościowe. Wartość rzeczy polega na tym, że przestaje ona być dla nas «obojętna», że dostrzegamy jej doniosłość i wagę²¹.

Dostęp do świata wartości – szczególnie do tych etycznych – mamy dzięki emocjom. Można mówić o afektywnym aspekcie wartości, o ich emocjonalnej intuicji. Istnieją emotywistyczne interpretacje *axios* (Meinong, Ehrenfels, Glansdorff, Grzegorzczak)²². Buczyńska-Garewicz, w swej pracy dotyczącej namysłu nad uczuciami i rozumem w świecie wartości, mówi o uczuciu jako przeżyciu prezentującym wartość (i przedstawia koncepcję Meinonga, określając ją jako połowiczny intuicjonizm emocjonalny), mówi o emocjonalnym apriori (przybliżając sylwetkę Schelera)²³. Grad zwraca uwagę na „szczególnego typu «uczuciowość» wypowiedzi wartościujących moralnie”²⁴, która miałyby stanowić o ich odrębności – działaniom moralnym towarzyszą emocje o wysokim stopniu intensywności, z jakimi nie mamy do czynienia w przypadku działań obyczajowych czy prawnych.

²⁰ H. Buczyńska-Garewicz: *Uczucia i rozum w świecie wartości. Z historii filozofii wartości*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 1975, s.7.

²¹ Ks. S. Kowalczyk: *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*. ODISS, Warszawa 1980, s.143

²² Cz. Matusewicz: *Psychologia wartości*. PWN-Oddział w Poznaniu, Warszawa – Poznań 1975, s.10-14.

²³ H. Buczyńska-Garewicz: *Uczucia i rozum...*, op. cit., s.115-158 i 225-280.

²⁴ J. Grad: *Obyczaj a moralność. Próba metodologicznego uporządkowania badań dotychczasowych*. Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1993, s.100.

(...) realizacji wartości moralnych i ocenom moralnym towarzyszą odpowiednie stany psychiczne. Ów swoisty typ doznań, introspekcyjnie na ogół rozpoznawanych, zwie się generalnie specyficznym poczuciem powinności, przeżyciem przymusu wewnętrznego, sumieniem („głosem sumienia”); o niepokoju czy wyrzutach sumienia, poczuciu winy bądź o cierpieniach moralnych (kiedy odróżnia się je od jakichkolwiek cierpień psychicznych) – mówi się w przypadku łamania przykazań moralnych. L. Petrażycki te specyficzne stany moralne obejmuje mianem „emocji (inaczej implikacji) obowiązku”, „emocji powinności” lub najczęściej „emocji etycznych”, wyróżniając dwa ich rodzaje: emocje apulsywne i repulsywne²⁵.

Owe pulsje (łacińskie *pulsus* 'uderzenie; wrażenie'), czy impulsje (łacińskie *impulsus* 'bodziec'), zjawiska psychiczne o charakterze dodatnim (apulsja, propulsja – uczucie przyjemności – wobec odbieranego i realizowanego tego, co pożądane, miłe, zgodne z oczekiwaniami) bądź ujemnym (repulsja – uczucie przykrości – wszelkie abominacyjne reakcje na antywartość, grzeszne zaniechanie, błędną realizację), są przeżywane – kryterium „przeżycia” pozwalałoby rozpoznawać w działaniach, zachowaniach moralne – świadomie aksjologiczne – ukierunkowanie, o którym zaświadcza nie *decorum*, konwencja, *savoir – faire*, adekwatny acz pusty gest, profesjonalizm płaczki i klakiera (kondolencje bez żalu, gratulacje bez radości), nie „wiarygodna” prezentacja, lecz autentyzm odczuwania. Píše o tym Maria Ossowska:

Reguły dobrego wychowania nie nakazują martwić się cudzym zmartwieniem i cieszyć się cudzym szczęściem, ale nakazują nam zachowywać się tak, jakby tak było (...) podczas gdy reguły moralne polecają nam kochać bliźniego, a nie wyglądać tak, jak gdybyśmy go kochali (...) [podkreśl. – M.O.]²⁶

Sposób obowiązywania obyczaju i moralności jest inny – o ile obyczaje istnieją w krajobrazie człowieka jako ważne, konieczne dopóty, dopóki są rzeczywiście realizowane (nie respektowane ulegają rozmyciu, przy zmianie scenerii kulturowej schodzą na dalszy plan, dekontekstualizują się wzorem eksponatów muzealnych, łagodnie, w sposób płynny, bez rozzdzierania szat kultury rodzicielki), o tyle moralność (cięższa gatunkowo) obowiązuje niezależnie od tego, czy jest przestrzegana – a więc również niezależnie od tego, gdzie uznający ją przebywa: w domu, czy też poza jego granicami (w podróży).

Z odgrywania własnych obyczajowych scenek w egzotycznym „tam” nietrudno zrezygnować: podróżnicy uważnie wsłuchują się i chętnie przyjmują instrukcje tubylców dotyczące właściwego dla „tam” behawioru, gestu, słowa. Sienkiewicz zajmuje wskazane mu miejsce w czasie audiencji u sułtana Zanzibaru, a nie mogąc wyjść poza konwencjonalną lakoniczność rozmowy ratuje się uważną obserwacją: przynajmniej

²⁵ J. Grad: *Obyczaj a moralność...*, op. cit., s. 100.

²⁶ Ibidem, s. 148-149.

„przypatrywać się można do woli i jest czemu”²⁷. Wizyta w domu Araba, który pomimo zapewnień Sienkiewicza, jego towarzysza i oprowadzającego ich po Zanzibarze misjonarza, że nie są głodni, wciąż proponował poczęstunek, skończyła się, jak wspomina autor *Listów z Afryki*, arcyciekawą próbką miejscowych zwyczajów – Arab, który zdołał na swej werandzie uraczyć gości jedynie szklanką wody z sokiem mangowym, odprowadzając ich do granicy swych posiadłości począł wydawać z siebie dźwięki, które wskazywać miały na jego ukontentowanie po spożyciu obfitego posiłku. Ksiądz Ruby wyjaśnił zdumionym i zniesmaczonym podróżnikom, że owe zachowanie to kwestia arabskiej etykiety, że

gdybyśmy byli jedli cokolwiek, wypadłoby koniecznie i nam zaświadczyć w taki sam sposób gospodarzowi, żeśmy syci i zadowoleni. Na szczęście, przyjęcie szklanki wody z sokiem nie pociągało za sobą podobnych obowiązków, inaczej bylibyśmy zostawili po sobie w głębi Zanzibaru opinię ludzi, nie umiejących się znaleźć w przyzwoitem towarzystwie²⁸.

Sienkiewicz sugeruje więc, że gdyby przyjął poczęstunek Araba, niechętnie, z oporami acz poddałby się niepisanemu nakazowi miejscowej etykiety, by nie urazić gospodarza (zaznacza jednak, co ważne, iż nie potrafiłby znaleźć w owym zachowaniu usprawiedliwienia dla siebie – to, co nieprzyzwoite w jego przestrzeni obyczajowej, w przestrzeni egzotycznej również nie uchodzi).

I Brandys wykazuje gotowość podporządkowania się tubylczemu prawu zwyczajowemu: zachowuje etykietę w czasie audiencji u syna i wnuka Maħdiego, akceptując ceremonialny strój wizytowy obowiązujący w Sudanie, składający się z długich czarnych spodni, białej koszuli z długimi rękawami i czarnego krawata, choć w tropikach ów garderobiany uroczysty zestaw nie wydaje się najszcześniejszy (etykieta jednak nie pozostawia mu wyboru): „Nie macie pojęcia, jaką męczarnią jest taki ubiór przy sudańskim upale”²⁹. Zaproszony w Addis Abebie na kolację abisyńską do domu *monsieur* Bernarda – pomimo skrępowania – je palcami (wszystkie podane wiktuały „je się bez używania łyżek, widelców i noży”³⁰), i nie wzdraga się przed spróbowaniem sosu uot, pomimo iż jednym z głównych składników tej ostrej potrawy abisyńskiej jest stare masło.

²⁷ H. Sienkiewicz: *Listy z Afryki*. [W:] *Pisma Henryka Sienkiewicza. Tom XXX. Listy z Afryki*. Nakład Gebethnera i Wolffa, Warszawa, wydanie piąte, s.117.

²⁸ Ibidem, s.146.

²⁹ M. Brandys: *Śladami Stasia i Nel. Z panem Biegankiem po Abisynii*. Wydawnictwo Puls, Londyn 1993, s.140.

³⁰ Ibidem, s.224.

Brandys wartości odżywczych uotowi nie odmawia, więcej, stwierdza, że nie zdziwiłby się wcale,

gdyby pewnego dnia europejscy uczeni nagle odkryli, że stare masło zawiera w sobie czynniki bakteriobójcze. Przecież i cudotwórcza penicylina zaczęła się od pleśni, pajęczyn i innych podobnie nieapetycznych rzeczy³¹.

Częstowany w jednej z wioszek etiopskich mlekiem w butelce zrobionej z dyni, pije, pomimo, że, jak wspomina, mleko „miało smak obrzydliwy”³²; w czasie proszonego obiadu, wraz ze swymi towarzyszami (Biegankiem i Pawłem), mlaszcze zawzięcie, wiedząc, iż według etiopskiego zwyczaju, ten kto je cicho, je jak złodziej; sam pan Bieganek, na samym początku obiadu, pozwala gospodarzowi włożyć sobie do ust kawałek indżery (chleba) umoczony w sosie uot, wszak „takie podanie pierwszego kęsa przez gospodarza uważa się w Etiopii za najwyższe uhonorowanie gościa”³³.

Kydryński z kolei daje się zaprosić wraz z polskimi archeologami pracującymi w Starej Dongoli przez nomadów – pustynni wojownicy świętowali uroczystość, której charakteru podróżnik nie pamięta, a która zakończona została poczęstunkiem w ruinach kamiennej chaty. Zgromadzeni w świetle lampy naftowej, siedząc na poduszkach, sięgali do stalowej misy wypełnionej jadłem:

W zwałach zimnego ryżu poniewierały się resztki wiekowej kozy; cukier zalewany herbatą ze stromego, strzelistego czajnika młcił raczej, niż gasił pragnienie. Jedliśmy wspólnie z gospodarzami, sięgając rękami po wyzutą ze smaku masę, i robiliśmy dobrą minę. (...) Kobietom oddaliśmy później nie dojedzone resztki jedzenia. Taki styl³⁴.

Wszystkie te pozytywne odpowiedzi podróżników na zaproszenia słane przez tubylców, elastyczność i zgoda na czasową obyczajową konwersję czy – łagodniej rzecz ujmując – akomodację (a więc gotowość podjęcia afrykańskiego wątku, wpisania się w rytuały interakcyjne odgrywane przez autochtoniczną społeczność) – to behawioralny ukłon w stronę egzotycznego Innego, a jednocześnie smakowanie wartości gościnności, która na Czarnym Łądzie zdaje się pozbawiona matu i pretensjonalności konwencji: zadziwia swą połyskliwą naturalnością i prostotą. W Afryce „gość – to święto. Gość – to obowiązek. Gość – to nieomal świętość. Gość dostaje najlepsze miejsca. Najlepsze

³¹ Ibidem, s.225-226.

³² Ibidem, s.279.

³³ Ibidem, s.295.

³⁴ M. Kydryński: *Chwila przed zmierzchem*. Prószyński i S-ka, Warszawa 1995, s.45.

legowisko. Najlepsze jedzenie”³⁵. Realizowanie w Afryce wysoko cenionej i przez podróżników gościnności wiązałoby się z wejściem w rolę gościa zgodnie z rozpisanymi przez tubylczych scenarzystów wytycznymi: należy przyjąć legowisko, nawet gdy niewygodne, czy dzielone z karaluchami; przyjąć poczęstunek pomimo nieapetycznej smakowo-zapachowej nuty oferowanych specjałów³⁶. Przyzwoitość, kultura osobista wymaga od nich, by jako goście dopełnili adekwatnym gestem afrykańską scenkę. Gdy jednak w czasie wspólnej „biesiady” dochodzi do dyskusji na tematy potencjalnie drażliwe, zahaczające o religię czy filozofię życiową (prezentującą wartości moralne), a więc gdy dochodzi do zwarcia *par excellence* aksjologicznego, temperatura spotkania rośnie, a kontynuowanie dialogu gospodarz-gość nie wydaje się możliwe (wartość gościnności jest nieporównywalnie słabsza od wartości, których niezbywalności i prymarności dochodzą w sporze podróżnicy).

Taką drażliwą kwestią okazuje się dla podróżników realizowana na Czarnym Łądzie koncepcja rodziny i – związana ściśle z życiem rodzinnym – sytuacja afrykańskiej kobiety. Rola społeczna kobiety, na co zwraca uwagę Braudel, należy do tak zwanych „podstaw”, czy „struktur” obecnych w każdej cywilizacji:

Struktury te zazwyczaj są bardzo głęboko osadzone w czasie, należą do „czasu długiego” i mają swoje „oryginalne cechy charakterystyczne”. Modelują oblicze cywilizacji, nadają im osobowość. Cywilizacje pilnie ich strzegą, uważając za wartości bezcenne [podkreśl. moje – H.W.]. Owe „struktury”, wybory dokonane przed wiekami, odmowy zapożyczeń od innych cywilizacji, istnieją na ogół poza świadomością ogromnej masy ludzi. Aby je wyraźnie zobaczyć, należy spojrzeć na nie z odpowiedniej perspektywy; należy przynajmniej w myślach oderwać się od cywilizacji, w której jest się pogrążonym³⁷.

Cechy charakterystyczne struktury, jaką jest sytuacja kobiety w Europie, stają się dla mieszkańców współczesnej Francji, Anglii, Niemiec czy Polski uchwytnie, wyraźne dopiero z dystansu, a więc w pogłębionej czasowo i rozszerzonej przestrzennie perspektywie podróży: w podróży o charakterze historycznym (poprzez sięgnięcie, jak pisze Braudel, aż do dwunastowiecznej „miłości dworskiej”, odwołanie się do chrześcijaństwa, koncepcji wychowawczych, poprzez zwrócenie uwagi na dostęp kobiet do nauki czy na uwarunkowania ekonomiczne dyktujące rodzaj prac kobietom

³⁵ M. Kulczyk: *Timbuktu i okolice*. REFUGIO, Warszawa 2002, s.19.

³⁶ U Kapuścińskiego czytamy: „Pierwszym warunkiem, by zostać zaakceptowanym, jest zaakceptować jedzenie. Jeżeli zapraszają białego do stołu i zobaczą, że on się wzdryga, to on już może stamtąd wyjeżdżać. Musisz się przełamać i jeść to, co wszyscy, razem z nimi. Dopiero wtedy będziesz zaakceptowany. Te społeczeństwa są bardzo na to wyczulone. Trzeba też spać tam, gdzie oni, choć jest mnóstwo pluskwów, karaluchów, pajaków... (...) nie można inaczej, jeśli się chce poznać ten kontynent” [W. Bereś, K. Brunetko: *Kapuściński: nie ogarniam świata*. „Świat Książki”, Warszawa 2007, s.97].

³⁷ F. Braudel: *Gramatyka cywilizacji*. Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, s.62.

przypisywanych), ale przede wszystkim w podróży rozwijającej geograficzny horyzont, która – otwierając inne przestrzenie kulturowe – daje asumpt do zestawienia, porównania uznawanej za „zwyczajną” sytuacji kobiety europejskiej z sytuacją kobiety muzułmańskiej, afrykańskiej czy amerykańskiej. Owe porównanie, rozbijające „zwyczajność”, pozwala na świadome przyswojenie sobie cech strukturalnych własnej kultury. Świadomość, w-czucie myślą w rozwiązywanie własnej kultury sprawia, iż reakcje na odmiennosc są nie tylko żywsze, ale i mniej nieporadnie artykułowane, werbalnie możliwe (możliwa i ostrzejsza staje się argumentacja).

Sienkiewicz, podróżujący po Afryce od misji do misji, ubolewa nad trudnościami przed jakimi stają krzewiciele wartości chrześcijańskich: islam, który – jak stwierdza pisarz – jest „największą plagą Afryki”³⁸, propaguje i umacnia instytucję wielożeństwa. Poligamia kształtuje model afrykańskiej rodziny, wpływa na relacje interpersonalne we wspólnocie ludzi związanych pokrewieństwem i powinowactwem, utwierdza „system wartości i sposób percepcji, w których jedna płeć przeważa nad inną”³⁹. Sienkiewicz podziwia upór misjonarzy, którzy na afrykańskiej ziemi chcą zasiać ziarno monogamii, ślubu kościelnego, wytrwałej pracy (sprawiedliwie rozdzielanej), którzy chcą zmienić tradycyjny tubylczy model rodziny, dysfunkcyjnej z perspektywy europejskiej. W 1996 roku polski kapucyn Robert Wieczorek, prowadzący swą misyjną działalność w Republice Środkowoafrykańskiej (RCA), powiedział o rodzinie afrykańskiej, iż „jest bardzo silna, ale w sensie solidarności grupowej. Gdy zaś chodzi o ognisko domowe, często pozostawia dużo do życzenia”⁴⁰. Pozostawiało i sto lat wcześniej, za czasów misjonarzy–przewodników Sienkiewicza. Wzajemne relacje: mężczyzna (mąż) – kobieta (żona) – dziecko (dzieci), wydają się przebywającym na Czarnym Lądzie Europejczykom niewłaściwe. Autor *Listów* – nie kryjąc zdziwienia – opisuje spotkanie z bliskimi młodego Tomasza, jednego z członków swojej karawany, gdy ta dotarła do Muene-Pira, rodzinnej wioski chłopca:

Sądziłem, że będę świadkiem rozczulającej sceny między synem a ojcem, tymczasem Tomasz i stary ledwie, że zwrócili na siebie uwagę. Nie jestem nawet pewien, czy sobie powiedzieli: «yambo!» czy też kiwnęli tylko głowami. Misyjonarze wytłómaczyli mi później, że murzyn wogóle czci matkę bez porównania więcej niż ojca, o którym wyraża się po prostu: «Mąż mojej matki». Jest to oczywiście skutek wielożeństwa. Matka daje wszelkie starania dziecku i przede wszystkim swoją miłość, ojciec zaś, jeżeli zwłaszcza jest naczelnikiem wioski i posiada pięć lub sześć żon,

³⁸ H. Sienkiewicz: *Listy z Afryki*, op. cit., s.159.

³⁹ B. Smoczyńska: *Dylematy i zagrożenia tożsamości mężczyzny we współczesnej kulturze*. [W:] *Wartości i antywartości w kontekście przeobrażeń kultury współczesnej*. Pod red. T. Szkołuta. Wydawnictwo UMCS, Lublin 1999, s.61.

⁴⁰ R. Wieczorek: *Listy z serca Afryki*. Wydawnictwo GŁOS OJCA PIO, Kraków 2002, s.105.

zapewne nie zawsze umie odróżnić własne owoce żywota od innej, kręcącej się wśród chat, czarnej dzieciarni, której w chwilach złego humoru rozdaje kopnięcia nogą w okolice najlepiej od złamania kości zabezpieczone⁴¹.

Sienkiewicz odczytuje ową scenkę jednoznacznie – jako efekt przywiązania do poligamicznej koncepcji małżeństwa, aprobowanej przez religię muzułmańską. To islam, zdaniem pisarza, jest odpowiedzialny za niedoskonałe (niewłaściwe) funkcjonowanie afrykańskiej rodziny, która choć spełnia funkcję prokreacyjną (dostarcza nowych członków wspólnocie), zdaje się mieć problem z odpowiedzialnym wypełnianiem roli opiekuńczo-wychowawczej. Chrystianizacja dorosłych natrafia na zdecydowany opór społeczny. Misjonarze poruszają się po grząskim gruncie: deklaracje tubylców są niestabilne; „nie” wobec nowego, nieczęsto artykułowane, jest jednak gorliwie praktykowane przez przywiązanie do starego. Z jednej strony krnąbrni tradycjoniści, z drugiej – konformiści, deklarujący przyjęcie norm, wartości i poglądów białych, których nie czują (nie rozumieją) *ergo* realizować (myśleć nimi) nie mogą. Działalność misyjna doprowadza niejednokrotnie do paradoksalnych sytuacji etycznych – burząc świat wartości zastanych doprowadza do chaosu aksjologicznego; w atmosferze nierozstrzygalności, ambiwalencji normatywnej, zamieszania światopoglądowego, wybory – gdy wybrać trzeba – są prowizoryczne, okolicznościowe, uwarunkowane sytuacyjnie (są otwarte – i przez tę swoją otwartość tracą charakter rozstrzygnięć, znoszą „albo-albo”). Jeden z bohaterów senegalskiego obrazu filmowego *Madame Brouette*, Naago, zakochuje się z rozwódce. Ten ochrzczony (i skorumpowany) policjant, wiążąc się z urodziwą Mati, nie chce rezygnować z kontaktów z innymi kobietami (jest bowiem wytrawnym koneserem kobiecych wdzięków, smakoszem życia) – powstały konflikt interesów, dylemat moralny, rozwiązuje w następujący sposób:

Znalazłem wyjście. Dotąd jestem muzułmaninem [od stóp do pasa – H.W.], a odtąd chrześcijaninem [od pasa do czubka głowy – H.W.]. Dzięki temu mam prawo do kilku kobiet, ale mogę wypić piwo i zjeść prosię⁴².

Biali misjonarze skupiają swą uwagę na dzieciach, które dopiero uczą się podstaw interakcji społecznych, poznają społeczne normy postępowania i wartości, kształtują swoją osobowość. Nie władając jeszcze biegle językiem własnej kultury, nie myśląc formułami przodków, nie wprowadzone do świata nienaruszalnych reguł świętej tradycji – są podatne

⁴¹ H. Sienkiewicz: *Listy z Afryki*, op. cit., s.256.

⁴² *Madame Brouette* (2002). Reżyseria: Moussa Sene Absa. Produkcja: Francja, Kanada, Senegal.

na nowe treści. Resocjalizacja (proces odkształcania ukształtowanego) jest o wiele trudniejsza, niż socjalizacja (kształtowanie nieforemnego). Misjonarze spodziewają się, iż ich młodzi wychowankowie wdrożą starsze pokolenie w nowe warunki kulturowe, nauczą abecadła chrześcijańskiej Europy, a więc że dojdzie do tzw. socjalizacji odwrotnej. W zanzibarskiej misji Braci Białych

Misyjonarze zajmują się wychowaniem w zasadach chrystyanizmu dzieci murzyńskich, przez które mają nadzieję rozszerzyć z czasem Ewangelię po całej Afryce. (...) Wykładają im zasady religii w języku ki-suahili (...) Prócz tego, uczą się w ogrodzie uprawy pożytecznych roślin i sadzenia owocodajnych drzew. Kiedyś, gdy dorosną, malcy ci zostaną odesłani każdy w swoje strony, by tam sadzili broniące od głodu drzewa i opowiadali o Bogu, który kocha i czarnych⁴³.

Skoro więc wielożeństwo skutecznie blokuje przenikanie sprzeciwiających się poligamii treści chrześcijańskich, działalność misyjna prowadzona jest przede wszystkim wśród dzieci, które wrócą „kiedyś w domowe pielesze i będą w głębi Czarnego lądu opowiadały naukę, jaką wyniosły z misji”⁴⁴. Troska o dzieci wypływa również z powątpiewania w kompetencje Afrykanów jako czułych, opiekuńczych rodziców. Sienkiewicz wspomina rozmowę z księdzem Ruby:

(...) zauważyłem, że ksiądz Ruby nie tylko opiekuje się starannie dziećmi, ale nie szczędzi im nawet pieśczot. Zapytany przeze mnie, czy wychowywanie murzynów nie wymaga większej surowości, niż wychowywanie dzieci białych, odpowiedział mi z prostotą: - Nigdy to nie zaznało pieśczot matki, więc trzeba im i matkę zastąpić!⁴⁵

Afrykańska matka – według standardów europejskich – być może nie poświęca należytej uwagi swym pociechom, lecz przecież jej gromadka liczbą przekracza kilkakrotnie zachodnie wzorce, a i warunki życia, zupełnie inne od tych panujących we Francji, Anglii czy Niemczech, rozszerzają niebotycznie zakres jej obowiązków. „Tak naprawdę Afrykę budują kobiety”⁴⁶ – stwierdza siostra Celina Natanek ze Zgromadzenia Sióstr Misjonek NMP Królowej Afryki (Sióstr Białych) po kilkuletnim pobycie w Tanzanii. Wśród dzieci afrykańskich obowiązuje hierarchia poczęcia: „Gdy afrykańskie dziecko stanie na nóżki, musi samo zacząć o sobie myśleć, bo matka ma już następne «bebe», a poza tym musi wyżywić całą rodzinę”⁴⁷. Elżbieta Huggler wspomina rozmowę z kameruńską lekarką wykształconą we Francji, która z dumą opowiada o tubylczym systemie wychowawczym:

⁴³ H. Sienkiewicz: *Listy z Afryki*, op. cit., s.123.

⁴⁴ Ibidem, s.163.

⁴⁵ Ibidem, 143.

⁴⁶ S. Celina Natanek: *Tak naprawdę Afrykę budują kobiety. Wspomnienia po powrocie z Tanzanii*. „Misyjne drogi” nr 109 (1/2005) Styczeń – Luty.

⁴⁷ W. Konarzewska: *Inna wśród innych. Powieść na motywach życia Elżbiety Huggler*. TWÓJ STYL Wydawnictwo Książkowe, Warszawa 2006, s.165.

To jest system „debrouille”, czyli poradzić sobie (...). U nas ważna jest umiejętność życia i przetrwania. Wyobraź sobie na przykład, że jesteś w dżungli. Co przyjdzie komu po wiedzy książkowej czy po zasadach dobrego zachowania, jak nie będzie umiał przeżyć⁴⁸.

Wychowuje się więc *debrouillard* – człowieka zaradnego, rozgarniętego, człowieka, który „będzie umiał przeżyć”. Dzieci są jednocześnie gwarantem przetrwania grupy i jako takie stanowią dobro społeczne. Ich liczba jest policzalną wartością w świecie afrykańskim (podobnie jak liczba płodnych żon i krów, dzięki którym można liczbę tych pierwszych jeszcze powiększyć). Odpowiedzialność za nie spoczywa nie tylko na rodzicach, ale na barkach całego klanu. Dziećmi opiekują się wszyscy, gdyż nie są – jak to ma miejsce w przypadku europejskiej rodziny nuklearnej – własnością matki, ojca (ich posiadanie to nie sprawa indywidualna):

Wszyscy wykazują zainteresowanie dziećmi i ich rozwojem. Dziecko bowiem nie jest jedynie własnością małżeństwa, choć zostało zrodzone przez matkę i ojca. Jego egzystencja i tożsamość są sprawą całej grupy rodzinnej, w skład której wchodzi (...), zmarli przebywający w krainie przodków, wszyscy żywi, jak i ci, którzy mają się narodzić⁴⁹.

Deprecjonowanie przez białych afrykańskiego modelu rodziny i systemu wychowawczego jest – jakby powiedział Levi-Strauss – nieporozumieniem: nie ma przecież

„gorszych” i „lepszyc” systemów pokrewieństwa, typów małżeństw i rodzin, gdyż wszystkie one w równym stopniu wypełniają swoją rolę symbolicznego porządkowania relacji międzyludzkich⁵⁰.

Levi-Straussowi wtóruje Żuławski, który o afrykańskiej rodzinie mówi jako o solidnej i bezbłędnie funkcjonującej instytucji społecznej, poza którą „nie ma możliwości urządzenia sobie życia”, gdyż jest „nie tylko najlepszym, ale i jedynym ubezpieczeniem społecznym”⁵¹. W krajobrazie czarno-lądowym nie ma miejsca dla samotnych (i bezpłodnych) kobiet, samotnych mężczyzn, nie ma też z pewnością sierot (trudno byłoby wyobrazić sobie w rzeczywistości afrykańskiej instytucję domu dziecka; nawet idea przedszkola jest nie do pomyślenia). Liczy się **dobro wspólne** (*bonum commune*), a więc

⁴⁸ Ibidem, s.166.

⁴⁹ A. Wrzesińska: *Afrykańska koncepcja dziecka. Z badań nad edukacją tradycyjną u Bantandu*. [W:] *Afryka. 40 lat penetracji oraz poznawania ludów i ich kultur*. Materiały z sesji naukowej zorganizowanej przez Muzeum Narodowe w Szczecinie 18 – 19 kwietnia 2002 roku. Redakcja J. Łapott przy współpracy E. Prądyńskiej i B. Zaborowskiej, Muzeum Narodowe w Szczecinie, Szczecin 2004, s.130.

⁵⁰ W. Burszta: *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*. Zys i S-ka Wydawnictwo, Poznań 1998, s.128.

⁵¹ M. Żuławski: *Ucieczka do Afryki*. „Czytelnik”, Warszawa 1983, s.20.

„wartości utrzymujące spójność grupy: «Kiedy zęby natrafiają na siebie, wówczas są zdolne do zmiżdżenia kości»»⁵². Konsolidacja sił zapewni wspólnocie przetrwanie. Obowiązuje etyka grupowa, będąca – jak powiedziałby Tom Robbins – „afrotem wobec intymności”⁵³; mamy więc do czynienia z supremacją organizmu klanowego i plemiennego nad jednostką, która jest „tylko komórką wielkiej rodzinnej ośmiornicy”⁵⁴, z Durkheimowskim typem solidarności mechanicznej, opartej na świadomości zbiorowej (wspólnej pamięci), na myśleniu kolektywnym⁵⁵. Natomiast w kulturze euroamerykańskiej – kultywującej święte prawo własności (wyłączności), propagującej indywidualizm, promującej ambitne jednostki – ważne jest **dobro własne**; zachodni typ solidarności organicznej dopuszcza oryginalne projekty egzystencjalne, zostawia miejsce dla inicjatyw indywidualnych. I w świecie afrykańskim i w Europie wypracowano właściwe dla siebie wzorce społeczne, modele edukacyjne (zgodne z panującą hierarchią ważności). Czarni i biali posługują się odmiennymi instrumentami socjalizacji kulturowej; ich działania dydaktyczne nakierowane są na zapewnienie ciągłości i trwałości własnej kultury, są walką o zachowanie aksjologicznej wyrazistości – wyrażają przywiązanie do tradycji, troskę o wartości. Żuławski nie kryje uznania dla rozwiązań czarno-lądowych, dla tradycyjnej edukacji Afrykanów zorientowanej na wspólnotowość i solidarność grupy:

(...) ta rasa, nie mająca pisma, ksiąg ani cyfr na oznaczenie liczb, pierwsza w historii ludzkości stworzyła powszechny i demokratyczny system edukacyjny, który my nazwalismy głupio inicjacją, a który był po prostu twardą i mądrą szkołą tego wszystkiego, co człowiek musiał umieć, wiedzieć i znieść w sawannie albo w lesie, pośród społeczności nie mogącej sobie pod groźbą zagłady pozwolić ani na słabość, ani nawet na przyzwolenie⁵⁶.

To system skuteczny, integrujący grupę, przystosowujący do trudnych warunków życia. Rodzina pełni na Czarnym Łądzie rolę szkoły – uczy świata, ludzi: każe trzymać się wypracowanych i sprawdzonych przez wcześniejsze pokolenia wzorców, zasad postępowania (każe naśladować), inspirowanie do zachowawczości, każe trwać przy tradycyjnych wartościach, o których opowiada rytualnym gestem i dźwięcznym słowem (przekaz ustny). Daje poczucie bezpieczeństwa. Człowiek jest jej częścią – jego racją bytu jest przynależność do niej (na tym wyczerpuje się ontologia jednostki). Rodzina to społeczny i życiowy niezbędnik – stanowi dla Afrykańczyka wartość prymarną.

⁵² A. Wrzesińska: *Afrykańska koncepcja dziecka...*, op. cit., s.135.

⁵³ T. Robbins: *Martwa natura z dzieciąłem*. Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 1995, s.147.

⁵⁴ W. Konarzewska: *Inna wśród innych...*, op. cit., s.115

⁵⁵ Patrz: E. Durkheim: *O podziale pracy społecznej*. PWN, Warszawa 1999.

⁵⁶ M. Żuławski: *Ucieczka do Afryki*, op. cit., s.41.

Człowiek z kręgu cywilizacji zachodniej – świadomy własnego konturu, uczony od dziecka mantry: „to moje”, pielęgnujący poczucie własnej wyjątkowości – tej zgody na bycie fragmentem (tylko fragmentem) klanu, na bycie pochłoniętym przez „wspólne”, tego współbiednictwa życiowego nie rozumie. Silne więzy pokrewieństwa w Afryce, na Zachodzie są rozluźnione i zastąpione więziami typu ekonomiczno-politycznego. Owo rozluźnienie – przejście od poczucia wspólnotowości do poczucia prywatności – wiąże się z akcentowaniem „wolności od”, z wyswobodzeniem się z sieci zbyt rozbudowanych zależności grupowych, z redefinicją pojęcia „bliscy”, z zawężeniem pola odpowiedzialności koniecznej: rozluźnienie oznacza nowy porządek społeczny, jednak grozi bezładem (wystąpieniem zakłóceń), potęguje ryzyko zaistnienia sytuacji patogennych. I tak, dysfunkcjonalność rodzin to choroba cywilizacji zachodniej (wystarczy wspomnieć o problemie niechcianych dzieci, praktykach aborcyjnych, czy przytułkach dla starców).

Kobietę afrykańską, tę strażniczkę domowego ogniska, trudno sobie wyobrazić bez dziecka – jest nade wszystko matką (w kręgu kultury euroamerykańskiej macierzyństwo nie wyczerpuje wartości kobiety; kobiety bezpłodne a twórcze nie są lokowane poza tekstem głównym społeczności, stanowią jej cenny akapit). Kydryński odmalowuje obrazek uchwycony w czasie podróży ciężarówką po jednej z dróg w północnej Kenii:

(...) z przodu platformy siedziała czarna kobieta lat może dwudziestu trzech. Spod błękitnej długiej chusty, która otulała jej głowę i ramiona, patrzyły ogromne, smutne oczy. (...) Karmiła wpiśniętą niemowlę. W jej spokoju, w barwie jej chusty, w jej malarskim skłonie nad dzieckiem znalazłem łagodność świętych obrazów⁵⁷.

Czarna Madonna – zawsze z dzieckiem i święta, „rozgałęziona” afrykańska rodzina obejmująca ją swymi licznymi ramionami, rozciągająca nad nią swą pieczę... Krystyna Karlińska-Kubik wspomina rozmowę z jedną z kobiet w wiosce El Molo leżącej przy wschodnim brzegu Jeziora Turkana:

Dumna, młoda mama sześciomiesięcznej Pauli zadreżcza mnie pytaniami, co zrobiłam na czas wyjazdu ze swoim synem i dlaczego zostawiłam go tak daleko. Nie potrafi tego zrozumieć. Zamyślam się. Tak, tu w Afryce matka zawsze jest z dzieckiem. Idzie do pracy na swoim poletku z maleństwem przywiązany chustą do pleców, starsze biegają koło niej w oczekiwaniu na miły gest, na zrozumienie, na miłość. I tej matczynej miłości otrzymują więcej niż dzieci innego świata (...) Dzieci ceni się tu bardziej niż gdziekolwiek indziej. Są i codziennością, i jednocześnie najważniejszą wartością w życiu. Nie spotkałam maleństw odrzuconych, niechcianych, pozbawionych uczucia⁵⁸.

⁵⁷ M. Kydryński: *Chwila...*, op. cit., s. 102.

⁵⁸ K. Karlińska-Kubik: *Szeptem o Afryce...* Wydawnictwo Bosz, 2004 [album, strony nie numerowane].

Miejsce dziecka jest przy matce, szerzej – w grupie rodzinnej, obejmującej „ciotki, wujów, kuzynów, bratanków, szwagrów i wszelkich powinowatych”⁵⁹. Wspólnota widzi w dzieciach przejaw i dowód swej witalnej siły (wskazują na jej żywotność) – drzewo genealogiczne nie obumrze, dopóki wydaje owoce. Uzależnia od nich własną pomyślność, a więc ciągłość. Sprzeciwia się wszelkim próbom zerwania więzów krwi (zastąpienia ich więzami innego typu), sprzeciwia się procederowi adopcji kulturowej.

Bohater filmu *Milczenie lasu*⁶⁰, Afrykańczyk Gonaba, skończywszy studia we Francji, wraca do ojczyzny z zamiarem zaszczepienia w rodakach myśli, koncepcji, rozwiązań cywilizacji zachodniej (którą jest wyraźnie zafascynowany), chce rozbudzić w zasklepionych w wąskich schematach myślowych Pigmejach potrzebę edukacji, otworzyć szkołę, uczyć czytania i pisanie (w języku francuskim): „Chcę zorganizować im nauczanie, by mogli się bronić przed niesprawiedliwością”. W czasie pobytu w Europie Gonabę porwały idee niepodległości i demokracji – chciałby je wpleść w mentalność afrykańską, uaktywnić świadomość narodową rodaków, rozbudzić w nich osobiste ambicje, zachęcić do realizacji partykularnych celów. „Dziś umiejętność czytania i pisanie to początek wszystkiego”, wszak nauka, wiedza daje wolność i daje siłę (jednostce). Gonaba chce, by milczący las przemówił – głosem wielu drzew. Zamiast kultury plemiennej (grupy spokrewnionych rodów) posługującej się bardzo ograniczonym zespołem wzorów określających role społeczne, Gonaba chciałby kultury narodowej (skrystalizowania świadomości narodowej rodaków), kultury dającej wybór, oferującej szeroki wachlarz możliwości swym uczestnikom.

Na różnicę między mentalnością plemienną a mentalnością narodową w kontekście życia społecznego wskazuje Zygmunt Komorowski:

W plemieniu Fulanów Bororo każdy mężczyzna powinien być hodowcą, pasterzem; u Bozo, Sorko lub „lagunowych” ludów Wybrzeża Kości Słoniowej – rybakiem. U Wolofów i Tukulerów każda kasta ma swój odrębny wzór osobowości. Uznanie społeczne zdobywać można tam wyłącznie przez realizację tego wzoru. Natomiast w kręgu ludzi rozumiejących kategoriami narodowymi – wśród Senegalczyków, Malijczyków itp. – do uznania dążyć można dowolnie wybraną drogą. Daje to duże indywidualne możliwości, ale jednocześnie zmusza do posługiwania się szerszą elementarną wiedzą i wyobraźnią. Trzeba bowiem porównać propozycje, ocenić własne uzdolnienia i zamiłowania oraz zastanowić się nad swymi jednostkowymi możliwościami. (...)

⁵⁹ M. Żuławski: *Ucieczka do Afryki*, op. cit., s.20.

⁶⁰ *Le silence de la forêt/Forest. Milczenie lasu*. (2003). Reżyseria: Bassek Ba-Kobhio, Didier Ouenangare. Produkcja: Francja, Kamerun, Gabon, Republika Środkowoafrykańska

Humanista, technik, ekonomista, oficer... żadna z tych ról nie jest dziedziczna i każda może doprowadzić do najwyższego szczebla narodowej hierarchii⁶¹.

Gonabie marzy się Afryka wykształconych, otwartych na świat, a jednocześnie świadomych własnej odrębności ludzi, których dumę plemienną zastąpi duma narodowa. Przeprawiając się przez dżunglę Gonaba dociera do wioski Akungu. Mieszkańcy przyjmują obcego. „Wielki Człowiek” (takie miano otrzymuje od tubylców – jest od nich wyższy) podejmuje działania edukacyjne, prowadzi z dziećmi zajęcia, uczy alfabetu, wybranych słówek, ich pisowni i wymowy; jednocześnie uczestniczy aktywnie w codziennym życiu tubylców, chodzi wraz z nimi na polowania, poślubia nawet urodziwą Pigmejkę, która rodzi mu syna. Jego plany zamieszkania w mieście żona niezmiennie zbija zdecydowanym: „Nasze życie jest tutaj”. Mieszkańcy wioski pozostają na nauki przybysza obojętni. Więcej, to Gonaba od jednego z tubylców w czasie polowania słyszy: „Musisz się jeszcze wiele nauczyć”; rolą społeczną mężczyzny wśród Pigmejów jest bycie skutecznym myśliwym: „Umieć polować i odnaleźć swą drogę – oto, co czyni mężczyzna”, zaś wykształcony przybysz owymi umiejętnościami poszczycić się nie może. Interesującą rozmowę „Wielki Człowiek” odbywa z wioskowym patriarchą:

– Dzieci nie potrzebują wiedzy białych. Chcą znać prawdę świata. – Prawdę świata? [dziwi się Gonaba – H.W.J.]. – Dlaczego goryle nie mają ogona... – Ta wiedza nie pchnie świata naprzód. – A wiesz, co go pcha naprzód? – Nie wiem.

Mitów ludzi lasu nie udaje się zastąpić mitami Zachodu. Gonaba ponosi klęskę. Po tragicznej śmierci żony chce odejść „do swoich”, opuścić wioskę razem z synem, marząc, iż ten „będzie pierwszym Pigmejem, który skończy studia wyższe”. Napotyka na zdecydowany sprzeciw mieszkańców wioski, na sprzeciw brata zmarłej: „Niczego stąd nie zabierzesz. To dziecko lasu. Do śmierci! Chciałeś skraść krew mojej siostry?!”. Dziecko nie należy do ojca – należy do lasu, do leśnych ludzi, do wspólnoty. „Dla dobra dziecka” Gonaby i „dla dobra dziecka” Pigmejów – to dwie różne drogi, opozycyjne projekty egzystencjalne (żadnemu z nich nie można odmówić racji bytu, zarzucić pustki aksjologicznej). Dwa porządki wartości wchodzi z sobą w spór. Walka o dziecko jest *de facto* walką o trwałość rodziny, o trwałość wspólnoty – walką o przetrwanie. O uświęcony tradycją model rodziny.

⁶¹ Z. Komorowski: *Szkolnictwo w kulturach Afryki. Tradycje wychowawcze oraz współczesne szkolnictwo Afryki Zachodniej i Maghrebu*. PWN, Warszawa 1973, s.19.

Ekonomia życia społecznego na Czarnym Łądzie wymaga racjonalnego (z punktu widzenia środowiska) gospodarowania zasobami ludzkimi. Problemat zachodni: „mieć czy być” (alternatywne odpowiedzi na wartość życia) wydaje się w specyficznych warunkach czarno-łądowych nie istnieć. W Afryce „mieć to być” (ze względu na nieomalże całkowite podporządkowanie „mieć” „być”). „Mieć” znaczy posiadać dzieci. I pamiętać o przodkach (mieć pamięć). „Mieć” rodzinę, w skład której wchodzi i zmarli, i dopiero poczęci. W tym „mieć” jest gwarancja „być”, gwarancja ciągłości. Posługując się językiem ekonomii, można – cytując autorki *Zapachu Afryki* – stwierdzić, iż jeśli „u nas modne jest posiadanie na przykład BMW, dla nich [dla czarnoskórych] (...) posiadanie jak największej liczby dzieci”⁶². Z kolei Wieczorek pisze: „Tutaj, w przeciwieństwie do Europy, cały majątek lokuje się nie na kontach bankowych, ale w dzieciach – one są prawdziwym bogactwem”⁶³.

„Mieć” znaczy posiadać żony. To kobiety mnożą bogactwo rodząc dzieci. W kontekście otaczanej szczególnym szacunkiem prokreacji, kobiety cieszą się więc uprzywilejowaną pozycją. „Kobieta postrzegana jest jako kolebka życia, rzeczywiste «naczynie święte»”⁶⁴. Gdy jednak owe święte naczynie pozostaje puste, gdy kobieta jest bezpłodna, dochodzi do marginalizacji, wykluczenia społecznego. „Kobieta, która nie zaszła w ciążę zaraz po zamążpójściu, była wytykana palcami w całej wiosce”⁶⁵. „Kobieta bezpłodna nigdy nie jest szanowana i zostanie wyrzucona z domu i rodziny”⁶⁶. Sytuacja kobiet afrykańskich budzi poważne zastrzeżenia Europejczyków, dziwi, oburza. Sienkiewicz zwraca uwagę, iż to na kobiecych – nie męskich – barkach spoczywa ciężar utrzymania rodziny: „W polach i w domu pracują przeważnie kobiety”⁶⁷. Anna Świrszczyńska w *Pieśni kobiet o manioku* pochyła się nad losem kobiet zajętych codzienną żmudną krzątaniem, zamkniętych w kręgu tych samych czynności:

Od świtu do nocy
kobiety, my tłuczemy maniok na mąkę.

Nasze ręce tłuką maniok,
nasze brzuchy tłuką maniok,
nasze głowy tłuką maniok.

⁶² M. Pniewska, D. Szczechowicz, A. Tryc: *Zapach Afryki*. Wydawnictwo MEDIUM, Warszawa 1997, s.109.

⁶³ R. Wieczorek: *Listy z serca Afryki*, op. cit., s.59.

⁶⁴ J. M. Mazur: *Problem inkulturacji ewangelii w krajach afrykańskich*. [W:] *Afryka. 40 lat penetracji...*, op. cit., s.182.

⁶⁵ A. Leszczyński: *Naznaczeni. Afryka i AIDS*. Wydawnictwo TRIO, Warszawa 2003, s.164.

⁶⁶ W. Konarzewska: *Inna wśród innych...*, op. cit., s.158.

⁶⁷ H. Sienkiewicz: *Listy z Afryki*, op. cit., s.246.

Nasze cienie tłuką maniok,
nasze duchy po śmierci tłuką maniok.

Dlaczego my, kobiety, nawet po śmierci
musimy tłuc maniok na mąkę?⁶⁸

Sienkiewicz w czasie wycieczek po wyspie Zanzibar spotyka często „kobiety niosące na głowach naczynia z wodą, lub obarczone pękami owoców”⁶⁹. To one – czytamy w książce Wandy Konarzewskiej – „dźwigają ciężary zawsze i wszędzie. Mężczyzna nie zhańbi się pomocą. Żony ma się przecież nie dla zabawy – to inwestycja ekonomiczna”⁷⁰. W Afrykańskiej Karcie Praw Człowieka brak wpisów dotyczących kobiet:

Nawet dziecko jest już w niej uwzględnione, a kobieta nie ma tam żadnych praw. Jest członkiem rodziny, ale jako odrębna osoba po prostu nie istnieje. W rodzinie liczy się mężczyzna⁷¹.

Brandys potwierdza słabą pozycję społeczną kobiet na Czarnym Lądzie mówiąc, iż „u narodów afrykańskich mężczyźni zawsze mają więcej do powiedzenia”⁷². Małżeństwo zawierane jest w celach prokreacyjnych. Elżbieta Huggler, spędziwszy na Czarnym Lądzie ponad dziesięć lat jako żona Kameruńczyka, wspomina, jak trudno było jej zaakceptować wymóg całkowitego podporządkowania się mężowi, mówi o braku intymnej więzi z nim, o kontaktach seksualnych wyzutyh z uczuć, będących jedynie funkcją ciała:

(...) rycerski stosunek do kobiet i cała ta otoczka admiracji, szczególnych względów dla słabej płci jest wytworem bogatych krajów Zachodu. W świecie bliskim natury rządzi przemoc mężczyzny, któremu wolno wszystko, a kobiecie nic. Ona nie może nawet liczyć na swą urodę czy młodość, bo w każdej chwili można ją wymienić na inną kobietę. Mężczyzna żyjący w afrykańskiej rodzinie nie ma też poczucia samotności i metafizycznych tęsknot, które w kulturze Zachodu stanowią filozoficzną podstawę miłości. On pragnie kobiety nie po to, by zyskać sojusznika swojego losu, ale chce od niej potomstwa, pracowitej służby i posłuszeństwa⁷³.

Podobne przeżycia stały się udziałem Corinne Hofmann, młodej Szwajcarki, która wyszła za kenijski Masaja (Lketingę) i przez cztery lata mieszkała z nim i z jego rodziną w małej wiosce w buszu. W autobiograficznej *Białej Masajce* Hofmann opowiada, jak trudno zachować swobodę białej kobiecie w związku z ciemnoskórym, wychowanym w tradycji

⁶⁸ A. Świrszczyńska: *Pieśń kobiet o manioku*. [W:] Tejże: *Radość i cierpienie. Utwory wybrane*. Wydawnictwo Literackie, Kraków 1993, s.52.

⁶⁹ H. Sienkiewicz: *Listy z Afryki*, op. cit., s.140.

⁷⁰ W. Konarzewska: *Inna wśród innych...*, op. cit., s.130.

⁷¹ Ibidem, s.129.

⁷² M. Brandys: *Śladami Stasia i Nel...*, op. cit., s.182.

⁷³ W. Konarzewska: *Inna wśród innych...*, op. cit., s.122-123.

plemiennej mężczyzną⁷⁴. Kobiętę nieposłuszną dyscyplinuje się stosując kary cielesne. Kobiety Harari, pisze Brandys, choć zachwycają urodą, regularnością rysów, niechętnie są poślubiane przez Etiopczyków z innych prowincji, a to z powodu starego hararskiego prawa surowo zabraniającego mężom bić żony⁷⁵. A przecież świętym prawem mężczyzny w patriarchalnej rzeczywistości kulturowej Afryki (z którego dobrowolnie nie zrezygnuje) jest dowolne dysponowanie osobą żony – jej bicie należy do repertuaru usankcjonowanych społecznie i kulturowo form okazywania męzowskiego niezadowolenia: „Mąż ma nieograniczoną władzę”⁷⁶. Ojciec tytułowej bohaterki filmu *Madame Brouette* nie pochwała postępowania córki, która nie dość, że sama odeszła od męża, to wspiera i oferuje swą pomoc innym nękanym przez mężów kobietom: „Małżonkowie są jak język i zęby. Czasem zęby ugryzą język, ale język się przez to nie wyprowadzi. Jego miejsce jest w ustach z zębami”⁷⁷. Postawa Madame Brouette, krytyczna wobec panujących norm i zasad społecznych, przeciwstawiająca się męskiej dominacji, nie należy do częstych zjawisk w świecie afrykańskim. I piękności hararskie, o których pisze Brandys – przedsiębiorcze, niezależne, samodzielnie kierujące swymi domami, prowadzące własne interesy – stanowią wyjątek: trudno w ich zachowaniu odnaleźć charakterystyczne (typowe, tradycyjne) cechy czarno-lądowego wzoru kobiecości:

Zarówno wyglądem, jak sposobem bycia różniły się znacznie od wszystkich znanych nam dotychczas kobiet afrykańskich. Nie było w nich zupełnie owej skromnej pokory właściwej mieszkankom Wschodu i Południa. Promieniowała z nich duma, energia i świadomość własnej wartości⁷⁸.

To kobiety, które – jak określa je Brandys – „chodzą w spodniach”⁷⁹. W czasie pobytu w Sudanie dziennikarz składa wizytę w omdurmańskim domu Abdullahiego Mahdiego – wraz z towarzyszącym mu Biegankiem wyraża zdziwienie, iż w tym „wielkim i ludnym pałacu nie widzi się wcale kobiet”⁸⁰. Wnuk Mahdiego przyznaje, że domy wierne starym tradycjom izolują kobiety; mężczyźni nakazują swym żonom i córkom nie opuszczać przeznaczonych im komnat, gdyż podług zwyczajowego prawa nie powinny nawiązywać

⁷⁴ C. Hofmann: *Biała Masajka*. Świat Książki, Warszawa 2005.

⁷⁵ M. Brandys: *Śladami Stasia i Nel...*, op. cit., s.269.

⁷⁶ *Moolaadé* (2004). Reżyseria: Ousmane Sembene. Produkcja: Kamerun, Francja, Senegal, Tunezja, Maroko.

⁷⁷ *Madame Brouette*, op. cit.

⁷⁸ M. Brandys: *Śladami Stasia i Nel...*, op. cit., s.265.

⁷⁹ Ibidem, s.269.

⁸⁰ Ibidem, s.141.

kontakty z obcymi (wykluczony jest nawet kontakt wzrokowy)⁸¹. Ale – dodaje szybko Sayed Abdullahi – „obecnie w Sudanie jest już wiele kobiet, które nie tylko, że pokazują się obcym, lecz ponadto pracują w biurach, studiują, są lekarzami, adwokatami i inżynierami”⁸².

Jednak dostęp kobiet afrykańskich do sfery publicznej, do usług i dóbr kultury, do wiedzy czy praktyk religijnych, do odpowiedzialnych i decyzyjnych stanowisk jest wyraźnie ograniczony. Role przypisywane kobietom – ściśle limitowane – determinują ich marginalną pozycję społeczną. Kydryński zauważa, że wstęp do katedry w Aksum mają wyłącznie mężczyźni. Kobiety „ustawiają się za murem kościoła, by choć pocałować świętą księgę, którą wynosi im kapłan”⁸³. Na wyspę Gabriela Kebrana na jeziorze Tana, która skrywa podobno świętą Arkę Przymierza, również wejść nie mogą – dlatego też towarzysza Kydryńskiego, Olga, musiała zostać w łodzi⁸⁴. W świecie afrykańskim klucze do szkatuły z religijnymi i kulturowymi drogocенnościami trzyma mężczyzna; jeśli taka jego wola, drzwi do sfery sacrum pozostają dla kobiet zamknięte.

Natomiast brama do ceremonii obrzezania jest od wieków szeroko otwarta. Kobieta zobowiązana tradycją poddawana jest rytuałowi inicjacyjnemu. „Po co?” – pyta Corinne Hofmann. James, brat jej męża, odpowiada, że „inaczej nie stałaby się prawdziwą kobietą i nie mogłaby rodzić zdrowych dzieci”⁸⁵. Kobieta obrzezana staje się „czysta” – rytualnie wprowadzona w sztukę życia dojrzałego. Te nie poddane obrzezaniu zwane są bilakoro, a ich szanse na małżeństwo są nikłe: „Nikt nie ożeni się z bilakoro!”⁸⁶ – przestrzega zbuntowane kobiety starszyzna w filmie *Moolaadé*. Elżbieta Huggler, bohaterka biografii pióra Konarzewskiej, nie ma wątpliwości,

że ten barbarzyński zabieg okaleczania kobiet służy do zgnębienia ich i uczynienia wołami roboczymi w rodzinie. Kobiety zmysłowe, pragnące seksu i zakochujące się w mężczyznach byłyby niebezpieczne dla trwałości afrykańskiego stada. Wygodniej jest, gdy nie pożądają mężczyzny, nie czują rozkoszy, nie przeżywają orgazmu. Takie okaleczone kobiety zachowują czynności rozrodcze, mogą wydajnie pracować i są majestatyczne, spokojne jak matrony... Kupuje

⁸¹ Hanna Jaxa-Rozen, zastanawiając się nad układem ról społecznych w społeczeństwach patriarchalnych, zwraca uwagę na podrzędny status kobiet, mówi o skazywaniu ich na nieoglądalność: „takie [niekorzystne – H.W.] ułożenie [schowanie – H.W.] kobiecego losu niemal wprost dokumentuje opresyjność kultury męskiej dominacji” [Hanna Jaxa-Rozen: *Wartość kobiecej codzienności*. [W:] *Aksjotyczne przestrzenie kultury*. Pod red. Renaty Tańczuk i Doroty Wolskiej. Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2005, s.472].

⁸² M. Brandys: *Śladami Stasia i Nel...*, op. cit., s.141.

⁸³ M. Kydryński: *Chwila...*, op. cit., s.78.

⁸⁴ Ibidem, s.88.

⁸⁵ C. Hofmann: *Biała Masajka*, op. cit., s.165.

⁸⁶ *Moolaadé*, op. cit.

się je przecież po to, aby dawały przyjemność mężczyźnie, aby pokornie mu służyły i rodziły dzieci⁸⁷.

Również Kydryński (w relacjach Sienkiewicza i Brandysa wzmianki o rytuale kobiecej inicjacji nie znajdujemy) nie kryje oburzenia. Autor *Chwili przed zmierzchem* wskazuje na absolutną bezzasadność i szczególne okrucieństwo praktykowanej w większości krajów afrykańskich ekscyzji; każda z jej form – czy tzw. *sunna* (odcięcie żołądka łechtaczki) czy klitoridektomia (oprócz łechtaczki usuwa się małe wargi sromowe), czy wreszcie infibulacja, forma najsurowsza (klitoridektomia połączona z wycięciem dwóch trzecich warg sromowych, zaszycie rany z pozostawieniem małego otworu umożliwiającego wyciek płynów) – wszystkie te realizacje prawa zwyczajowego, formy okaleczenia odbierającego kobietom prawo do odczuwania seksualnej przyjemności, są zamachem na wartość życia, na wartość zdrowia, są łamaniem fundamentalnych praw człowieka.

Dziewczynki w wieku od sześciu do ośmiu lat poddawane są amputacji części bądź wszystkich zewnętrznych narządów płciowych. Zabieg ten odbywa się bez żadnego znieczulenia, z reguły w warunkach tak prymitywnych, że śmiertelność w wyniku zakażenia krwi sięga nawet dwudziestu procent. W niektórych krajach, jak na przykład w Sudanie, dziewczęce rany są trwale zaszywane kolcem z akacji i naturalnymi niciami, które rozrywa dopiero mężczyzna w czasie nocy poślubnej⁸⁸.

Zwyczaju okaleczania kobiet żadna tradycja czy wiara usprawiedliwić nie zdoła. Argumenty: „Oczyszczenie jest tradycją i nikt jej nie kwestionował!”, „Obrzezanie jest prawem ustanowionym przez islam!”⁸⁹, wreszcie argument mężczyzn, iż kontakty seksualne z kobietami obrzezanymi przynoszą im więcej rozkoszy – wszystkie są dla Kydryńskiego zupełnie niezrozumiałe, nieczytelne i pozbawione racji bytu. Notabene w *Koranie* nie ma najmniejszej wzmianki na temat obrzezania kobiet. Podróżnik widzi w Afrykanach niezwykle twórczych oprawców, których pomysłowość w zadawaniu cierpień własnym kobietom zdaje się nie mieć granic. Na potwierdzenie własnych słów, Kydryński daje jeszcze opis jednego z afrykańskich ślubnych zwyczajów:

W plemieniu Danakilów, które zamieszkuje dziś tereny Erytrei, Dżibuti i Somalii, istnieje zwyczaj nakazujący wiązać pannę młodą niczym mumię kilometrami ostrej nici. Mistrz ceremonii w sekrecie tak umieszcza węzeł, by jak najtrudniej było go odnaleźć. Wszelako takie właśnie jest zadanie mężczyzny. Musi on rozpakować swoją dziewczynę, nie zrywając nici. Ma tym jakoby dowieść swojej czułości i delikatności. Efekt jest taki, że często przez wiele dni po nocy poślubnej dziewczyna pozostaje w sieci, której narzeczony nijak nie umie rozplątać. Kiedy już sobie poradzi z siecią, dziewczyna ma honorowy obowiązek bronić się przed nim wszystkimi znanymi od

⁸⁷ W. Konarzewska: *Inna wśród innych...*, op. cit., s.186.

⁸⁸ M. Kydryński: *Chwila...*, op. cit., s.110.

⁸⁹ *Moolaadé*, op. cit.

pokoleń metodami. Pan młody o świcie następnego dnia idzie przez wioskę skrwawiony i pobity, ale zwycięski. Panna młoda zostaje w chacie, z trudem bowiem udało jej się pozostać przy życiu⁹⁰.

Kydryński kończy swoją opowieść – dotyczącą specyfiki czarno-lądowego etosu kobiety, dotyczącą afrykańskiego modelu behawioru społecznego – zjadliwą pointą: „Tych zwyczajów Afryka wniosła wiele do kultury światowej”⁹¹.

Ludzie z kręgu kultury euroamerykańskiej pozostają zgodni co do kwalifikacji moralnej kobiecego rytuału „oczyszczenia”: okaleczanie jest barbarzyńskim zwyczajem, jest pogwałceniem praw ludzkich. Ale nie tylko ludzie Zachodu piętnują ów proceder – wypowiedzi krytyczne pojawiają się także w ustach samych Afrykanek. Somalijka Waris Dirie, zaangażowana jako działaczka ONZ w walkę z praktyką obrzezania dziewcząt, poświęciła owemu problemowi książkę *Przełamać tabu*, w której stwierdza krótko: „FGM [*Female Genital Mutilation* – H.W.] nie jest kulturą. FGM jest torturą”⁹². Przywoływany wcześniej film: *Moolaadé* powstał w 2004 roku i jest ważnym – tym ważniejszym, że właśnie afrykańskim – głosem w sprawie okaleczania kobiecych genitaliów. Przedstawia bunt kobiet w jednej z małych wiosek w głębi Burkina Faso. Główna bohaterka, Collé, nie zgodziła się na „oczyszczenie” własnej córki, zyskując tym samym miano kobiety szalonej. Parę lat później szukają schronienia w jej domu cztery uciekinierki z ceremonii obrzezania. Collé udziela dziewczynkom *moolaadé* (opieki „strasznego ducha”) – rzuca zaklęcie, dzięki któremu stają się nietykalne. Postępowanie Collé budzi gniew wioskowych kapłanek (znachorek) i starszyny, bohaterka nie znajduje również aprobaty wśród miejscowych kobiet. Gdy jednak mężczyźni wprowadzają zakaz słuchania radia (wpływa demoralizująco) i konfiskują kobietom odbiorniki, we wszystkich mieszkankach wioski narasta bunt: „– Wiesz dlaczego konfiskują nam radia? Mężczyźni chcą zamknąć nasze myśli. – Jak można zamknąć coś niewidzialnego? – Wszystkie jesteście nieświadome, mówię ci”. Gdy dodatkowo jedna z obrzezanych dziewczynek umiera, a dwie – by uniknąć zabiegu „oczyszczenia” – popełniają samobójstwo, czara goryczy się przepełnia. W scenie finałowej filmu kobiety zgromadzone na głównym placu wioski wykrzykują jednym głosem: „Skończmy z okaleczaniem kobiecych genitaliów!”.

Walka z plemiennymi rytuałami jest konieczna, jeśli te godzą w wartość życia, jeśli służą dyskryminacji. Usankcjonowane, uprawomocnione wielowiekową tradycją praktyki związane z zadawaniem bólu innym ludziom, owej sankcji powinny być pozbawione.

⁹⁰ M. Kydryński: *Chwila...*, op. cit., s.110-111.

⁹¹ Ibidem, s.111.

⁹² W. Dirie, C. Milborn: *Przełamać tabu*. Świat Książki, Warszawa 2005, s.13.

Refleksję Waris Dirie dotyczącą „nie kultury – tortury” odnajdujemy u Kołakowskiego, który pyta:

kiedy rozciągamy naszą wspaniałomyślną zgodę na różnicę kulturalną, tak by obejmowała ona wszystkie reguły dobra i zła, i powiadamy na przykład, że idea praw ludzkich jest pojęciem europejskim, które w społeczeństwach o innych tradycjach jest niezdatne do użytku czy też niezrozumiałe, czy tyle mamy na myśli, że Amerykanie nie bardzo lubią, by ich torturowano i pakowano do obozów koncentracyjnych, ale Wietnamczycy, Persowie i Albańczycy są z tego całkiem zadowoleni?⁹³

Poszanowanie zwyczajów i tradycyjnych praktyk religijnych nie polega na tolerowaniu tego, co stoi w niezgodzie z ogólnie przyjętymi prawami człowieka.

⁹³ L. Kołakowski: *Moje słuszne poglądy...*, op. cit., s.253.

6.2 Waris Dirie

*Jeżeliby na pustyni była
choć jedna kropla wody, która cicho marzy,
na pustyni jeżeliby było
choć jedno lotne ziarnko, które głośno marzy,
to dosyć,
rdzewieje broń, rozpęka się kamień, ciemności w rozsypce,
pustynio, pustynio, przyjmuję twoje wyzwanie,
na podróżniczej mapie kwiatowego pyłku biała plama jest
do wypełnienia¹.*

Aimé Césaire

Kazałem ci wędrować, abyś nauczył się wytrwałości².

bajka z Angoli

Wizerunki obcego, ukazane na stronicach relacji afrykańskich Sienkiewicza, Brandysa i Kydryńskiego, zdają się impresjonistycznymi, pospiesznymi malunkami na pękniętym lustrze. Do owego pęknięcia dochodzi w czasie podróży po wyboistych, krętych, surowych drogach Czarnego Kontynentu. Spod szkicowo naniesionej farby wyziera twarz malarza. Podróżnicy nie tylko nad uchwyceniem wrażeń, nad nadaniem formy słownej sensualnemu doświadczeniu, się trudzą. Zakotwiczeni w porcie własnych i cudzych wyobrażeń, wyruszają do Afryki z zapasami stereotypowych opinii na temat egzotycznego świata i jego mieszkańców. W czasie podróży powstaje kolaż, na który składają się zarówno bezpośrednie wrażenia doświadczających Afryki, jak i wyobrażeniowe – wcześniej powstałe – konstrukcje na jej temat.

Stereotypy mówią nam niewiele o tych, których dotyczą. Bardzo wiele natomiast o tych, którzy je wytworzyli [również o tych, którzy się nimi w myśleniu o obcych posługują]. O ich mentalności, wiedzy, horyzoncie geograficznym. Analiza cech ocenianych u cudzoziemców pozytywnie lub negatywnie pozwala w jakiejś mierze odtworzyć światopogląd oceniającego³.

W tym kontekście warto zwrócić uwagę na sytuację odwrotną: na konsekwencje oglądania własnej afrykańskości z perspektywy, z oddali, z dystansu doświadczenia wspomaganego – co nie bez znaczenia – sprawnością pióra zawodowego sekretarza

¹ A. Césaire: *Biała plama do wypełnienia na podróżniczej mapie kwiatowego pyłku*. [W:] W. Leopold, Z. Stolarek: *Antologia poezji afrykańskiej*. Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1974, s. 104.

² *Chłopiec i malpka*. Bajka z Angoli. [W:] *26 bajek z Afryki ze zdjęciami Ryszarda Kapuścińskiego*. Praca zbiorowa, Wydawnictwo Agora, Warszawa 2007, s. 62.

³ A. Garlicki: *Przedmowa*. [W:] *Sąsiedzi i inni*, op. cit., s. 5.

literata, w popularnym slangu nazywanego „murzynem”. Z opowieści pięknej Somalijki i sprawności narracyjnej takiego właśnie „murzyna” wylaniają się powieści, które na przełomie XX i XXI wieku poruszyły czytającą publiczność Ameryki i Europy. W narracjach firmowanych przez Waris Dirie Afryka jest pokazana w swej aksjologicznej ambiwalencji: jest domem i źródłem udręki.

Połykający heban skóry, naciągniętej na pustynno-stepową afrykańską duszę matowieje od Zachodniego wiatru. Matowieje, marszczy się i gubi fakturą prostotę, gładkość na rzecz inkrustowanej chropowatości. Gładź przedmiotów poddanych nieustannemu tarcu ruchomych (nomadycznych) piasków chropowacieje, gdy ruch ustaje. Z jednej strony: pustynia – ogałający i polerujący ruch – ascetyczne wnętrza i zewnątrz, a z drugiej: zachodnie, metropolitalne oazy – uкорzenie, unieruchomienie poprzez „mieć” – polichromia. Horyzontalne „równania” i wertykalne spiętrzenia. Dwa różne porządki. Dwie różne kultury.

Waris Dirie, jako trzynastoletnia dziewczynka, opuszcza swoją rodzinę, uciekając przed niechcianym przez nią a zaplanowanym przez jej ojca ślubem: „Próbował wydać mnie za starego, łysiejącego mężczyznę podpierającego się laską, tylko dlatego, że ten oferował mu za mnie kilka wielbłądów”⁴. Opuszczając rodzinę wędrujących pasterzy, zmieniając nomadyczne „w drodze” z określonymi potrzebą i tradycją trajektoriami na „w drodze” przypadkowych zrazu, nieznanych kierunków – Waris staje wobec problemu kulturowego innego. *Kwiat pustyni* i *Córka nomadów* (książki autobiograficzne napisane przez Dirie z pomocą Cathleen Miller i Jeanne D’Haem) relacjonują konfrontację Somalijki z euroamerykańską kulturą Zachodu, której Waris (bezdonna na skutek oddalenia od domu) pozwala się adoptować. Mamy tutaj do czynienia z literaturą ukazującą uwewnętrzniony tygiel kulturowy, z literaturą wypowiadającą ludzkie doświadczenie – doświadczenie związane z „wrastaniem w inne”, ze „wznoszeniem się” w innym (ze spiętrzeniem doświadczenia w odmiennym kontekście kulturowym).

Dirie, zanim opuściła rodzinę, żyła w hermetycznym kręgu bliźniaczych dni wypełnionych bez reszty troskami towarzyszącymi nomadycznemu bytowaniu, odgradzona troską o stado kóz, o znalezienie wody itp., od wszystkiego, co nie należało do świata koczowników, od wszystkiego, czego nie można byłoby wpleść, wkomponować w rutynę koczowania⁵. I tak, Waris, niegdyś ściśle odseparowana od innego,

⁴ W. Dirie, J. D’Haem: *Córka nomadów*. Wydawnictwo Fakty, Warszawa 2002, s.22.

⁵ Mówienie o hermetycznym kręgu, o bliźniaczych dniach, rutynie, jest mówieniem o odporności na zmiany, na działanie czynników zewnętrznych, jest mówieniem o czasie, pojmowanym, przeżywanym, odczuwanym przez mieszkańców Czarnego Łądu inaczej niż to ma miejsce w kulturze Zachodu. Po latach spędzonych w



Waris Dirie

Wykorzystano zdjęcie z okładki książki Waris Dirie i Jeanie D' Haem: *Córka nomadów*. Fakty, Warszawa 2002.



Waris Dirie

Wykorzystano zdjęcie z okładki książki Waris Dirie i Coranna Milborn: *Przełamać tabu*. „Świat Książki”, Warszawa 2005.

nieświadoma innego, wspomina: „Nie miałam pojęcia (...), że istnieją jakieś inne światy niż nasz, pełen kóz i wielbłądów”⁶. Dziedzina tego, co swojskie była małym poletkiem, obejmującym rodzinę (tę najbliższą, ale i dalszą), klan, plemię (poczucie więzi narodowej budzi się w Dirie dopiero po wyjeździe do Europy). W *Córce nomadów* czytamy:

Dla Somalijczyka rodzina jest wszystkim, a więzy pokrewieństwa równie ważne jak woda czy mleko. Najcięższym przekleństwem w naszym kraju jest: «Oby po twoim domu biegały gazyele!». Gazyele są zwierzętami bardzo płochliwymi i nawet nie podeszłyby do zamieszkanego domu, więc życzyć komuś tego oznaczało, że pragnęlibyśmy, aby stracił całą rodzinę i został zupełnie sam. Dla naszych ludzi taki los byłby gorszy od śmierci⁷.

Nie tylko więzy krwi stanowiły o poczuciu przynależności; na wspólnotę składały się wszystkie – spokrewnione lub nie – grupy wędrujących pasterzy, związane wspólnym życiem, życiem w drodze, w poszukiwaniu pastwisk. Więc choć „przeważnie jedna lub dwie rodziny podróżowały osobno”, to – pisze Waris - „wszyscy byliśmy częstkami większej społeczności”⁸, społeczności nomadów. „My” znaczy „nomadowie”. Ludzie nie zajmujący się pasterstwem, nie posiadający zwierząt i nie z nich czerpiący środki do życia, nie na nich budujący swe życie, byli przez koczowników traktowani z podejrzliwą rezerwą, z nieufnością, żeby nie powiedzieć – pogardą. Byli obcymi. Ich rozterki nie dotyczyły, nie dotyczyły zmieniających wciąż miejsce pobytu pasterzy. Ciągłe zamieszkania polityczne skupiające się na mieszkańcach miast, szczęśliwie – w okresie dzieciństwa Waris – omijały nomadów. W pustynny krajobraz, jaki Dirie pamięta, wpisują się jednak żołnierze, pojawiający się od czasu do czasu w pobliżu obozowisk koczowników. „Żołnierzy unikaliśmy jak zarazy. Nie miało znaczenia, czy byłiby to żołnierze somalijscy, czy żołnierze z Marsa – po prostu nie należeli do naszego ludu, nie byli nomadami”⁹.

Wytyczenie granicy pomiędzy tym, co swojskie, a tym, co obce nie nastęrczało problemów, gdy świat można było zamknąć w dłoni, objąć opiekuńczymi skrzydłami namiotu, zagonić do zagrody. Wraz z oddalaniem się od obozowiska jednorodne,

Europie i Stanach Zjednoczonych, Waris wraca do Afryki, by ze zdziwieniem odkryć, że świat, który opuściła 20 lat temu zastęty w swych starych formach: „Nie inaczej wyglądała ta wieś za czasów mojego dzieciństwa. Przypominała żółwia, który potrafi wciągnąć głowę i łapy głęboko do wnętrza skorupy i nie reaguje, nawet gdy stuknąć w nią kijem. Czeki raczej, aż natręć się znudzi i pójdzie sobie, a wtedy podejmuje przerwany marsz w obranym kierunku. Tak samo na życie tej wioski nie miały wpływu wydarzenia w otaczającym świecie. Od czasu, kiedy tu mieszkałam, nie zmieniło się nic poza mną” [W. Dirie, J. D’Haem: *Córka nomadów*, op. cit., s.110].

⁶ W. Dirie, C. Miller: *Kwiat pustyni. Z namiotu nomadów do Nowego Jorku*. Wydawnictwo LIBROS, Warszawa 2004, s.39.

⁷ W. Dirie, J. D’Haem: *Córka nomadów*, op. cit., s.17-18.

⁸ W. Dirie, C. Miller: *Kwiat pustyni*, op. cit., s.23.

⁹ Ibidem, s.24.

monolityczne „nieznane” (obce) zaczyna się kruszyć, różnicować i ukazywać swoją oszałamiającą rozległość. Każdy krok naprzód, od esencjonalnej swojskości domu w głąb peryferii, jest doświadczaniem, odkrywaniem kolejnego stopnia obcości (obce stało się stopniowalne). Na mapę świata nanoszone są coraz to dalsze krainy, obszary: wioski, miasta, kraje, wreszcie kontynenty. Zrazu „znane” kurczy się, staje się na mapie coraz mniej widocznym punkcikiem, a skala rysunku ogromnieje. Gdy jednak Waris oswaja się z rozrośłym uniwersum, swoje miejsce w nim (niezależnie od tego, gdzie przychodzi jej później mieszkać, przebywać) sytuje nie w niemożliwym do naniesienia na mapę z racji swej mikroskopijności przenośnym obozowisku plemienia nomadów, ale w Somalii (kładąc nacisk na swoją przynależność do narodu somalijskiego, nękanego wojnami plemiennymi); a gdy kontekst nie wymaga zawężenia, umiejscawia siebie po prostu w Afryce. W *Blżej Afryki* czytamy:

samowiedza Afrykanina jako Afrykanina kształtuje się w zetknięciu z Europą. (...) Etiopczyk z młodego pokolenia inteligencji, zapytany o to, czy jego dziadek uważałby się za Afrykanina, odpowiedział: „Mój dziadek? Nigdy. Sama myśl o tym byłaby dla niego ujmą. Nie miał nic wspólnego z Afryką. Nie był Afrykaninem. On był Etiopczykiem, czystym Etiopczykiem, dumnym z tego (...). Mój ojciec czuł prawie tak samo. Przynajmniej do 1935 r. Wtedy przyszli Włosi, odtąd zaczęło się jego poczucie, że jest także Afrykaninem (...). Kiedy ja sam zostałem Afrykaninem? Gdy po raz pierwszy przybyłem do Europy (...)”¹⁰.

Dla Europejczyka, do którego nie przemawiają zawłości klanowych i plemiennych podziałów, Waris jest przede wszystkim Afrykanką, Afrykanką z Somalii¹¹. Podstawowe przyczynki tego przyporządkowania stanowią, po pierwsze, jej kolor skóry, a po drugie, to, w skład jakiego organizmu państwowego wchodziły tereny, po których ze swoją rodziną zwykła wędrować. Jednak kolor skóry w dobie nieustannych migracji, przemieszczeń, znoszenia granic nie informuje o miejscu urodzenia. Nie określa tym bardziej kulturowej przynależności. A jednak ta fizyczna stała w odmiennych kontekstach społeczno-kulturowych zdaje się zmienną. Na tej zasadzie biały muzyk bywa nazywany „czarnym” (czy też mówi się o domieszce czerni w jego białej krwi), gdy swoim muzykowaniem osiąga jakości charakterystyczne dla tak zwanej *black music*. Czerń urodzonych i wychowanych w Europie potomków niegdysiejszych przybyszów z Afryki (których

¹⁰ J. Chałasiński, K. Chałasińska: *Blżej Afryki*. Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1965, s.17.

¹¹ Gdy po latach spędzonych na obczyźnie Dirie odwiedza swoją rodzinę, porusza w rozmowie z ojcem kwestię wewnątrzpaństwowych podziałów, wojen plemiennych i utarczek międzyklanowych: „Z zewnątrz lepiej widać, że wszyscy w tym kraju jesteśmy tacy sami. Wyglądamy podobnie, mówimy tym samym językiem i myślimy tymi samymi kategoriami, więc najwyższy czas zjednoczyć się i zaprzestać tych sporów. (...) dla reszty świata byliśmy wszyscy po prostu Somalijczykami, a między sobą nie mogliśmy się dogadać” [W. Dirie, J. D’Haem: *Córka nomadów*, op. cit., s.138].

pochodzenie afrykańskie gubi się w mrokach historii wielu pokoleń), czy też czerń Afroamerykanów jest mniej czarna niż czerń mieszkańców Afryki. Gdy Dirie ma wyjechać z Mogadiszu i polecieć do Londynu jako służąca ambasadora Somalii, Mohammeda Chama Farah (z którym notabene jest spokrewniona), Fatima, kuzynka Waris, mówi: „Do Londynu? (...) Staniesz się biała. (...) No wiesz... błada”¹². A więc czerń Dirie – przez samo przebywanie wśród białych, na ich terenie – może stracić na intensywności, wyrazistości, zblednąć, wypłowieć. Wypłowieć pod wpływem działania innego światłopoglądu.

Brytyjscy urzędnicy graniczni na londyńskim lotnisku Heathrow, „jeśli masz czarną skórę i pochodzisz z Afryki (...) oglądają twój paszport z każdej możliwej strony”¹³. Ta sama czarna skóra pomaga Waris, somalijskiej pasterce kóz, zostać znaną modelką: „czarna skóra – rzecz wyjątkowa w świecie pełnym mających metr osiemdziesiąt blondynek o porcelanowo białej cerze”¹⁴.

Jako modelka (pozuająca i demonstrująca siebie, stroje, na służbie zmiennych, przejściowych obyczajów, stylów panujących w kulturze zachodniej i lansowanych przez nią), wykonując zawód, którego odpowiednika na próżno by szukać w rzeczywistości afrykańskiej¹⁵, Waris łatwiej dostrzega różnice, z większą swobodą przeprowadza paralele między macierzystym a wtórnym. Poznając inne zyskuje pogłębioną świadomość siebie.

Wyodrębnione w obcym, „ja” nabiera konturów, usamodzielnia się, emancypuje mentalnie. I tę swoją odkrytą podmiotowość, niepowtarzalność Dirie artykułuje poprzez autobiografię. Ten gest (notabene niemożliwy w kulturze oralnej, niepiśmiennej¹⁶), gdy wziąć pod uwagę afrykańską sferę behawioru zwyczajowego, jest gestem niestosownym, nieobyczajnym (szczególnie, jeśli czyni go kobieta¹⁷). W upalnej afrykańskiej aurze

¹² W. Dirie, C. Miller: *Kwiat pustyni*, op. cit., s.93

¹³ Ibidem, s.155.

¹⁴ Ibidem, s.192.

¹⁵ Uroda jest wartością hołubioną w kulturze zachodniej, akcentowaną, chętnie pokazywaną, reklamowaną, promowaną, wykorzystywaną w celach marketingowych (przedmiotem kupna – sprzedaży mogą być równie dobrze stroje, jak i osoby je prezentujące). W Afryce rzecz nie do pomyślenia. Matka Waris „miała opinię naprawdę pięknej kobiety. (...) [jednak – H.W.] nikt nie powiedziałby jej tego w oczy, bo wierzone, że tym sposobem można ściągnąć na nią nieszczęście” [W. Dirie, J. D’Haem: *Córka nomadów*, op. cit., s.14].

¹⁶ Waris podkreśla z niekłamana satysfakcją, że „została pisarką, mimo że [ojciec – H.W.] nigdy nie posłał jej do szkoły” [W. Dirie, J. D’Haem: *Córka nomadów*, op. cit., s.73].

¹⁷ Gdy Dirie postanawia wrócić do Afryki i spotkać się z rodziną, powoduje ją przemożne pragnienie, by „stać twarzą w twarz z ojcem.” Wspomina lata dziecięce: „Nie wolno mi było odezwać się do mężczyzny, póki pierwszy do mnie nie przemówił, ba, nie mogłam nawet przysłuchiwać się rozmowie dorosłych! Teraz zaś mieszkam w kraju, w którym mężczyźni i kobiety rozmawiali ze sobą jak równi z równymi i nie wynikało stąd żadne nieszczęście. – Pamiętaj, Waris, zawsze spuszczaś oczy, kiedy rozmawiasz z ojcem – upominała mnie matka (...) – Dlaczego? – pytałam, patrząc na nią wyzywająco. - (...) Wstydz się! – To był jedyny argument, jaki od niej słyszałam (...) Nigdy nie odpowiadała wprost na moje pytania, ani nie wyjaśniała konkretnie, czego mam się wstydzić. Takie zwyczaje panowały w Somalii i nigdy nie mogłam do

granice między jednostkami zdają się roztopiać, zacierać, upłynniać – to ujednolicenie służy *de facto* przetrwaniu. Niepowściągliwość w akcentowaniu własnej odrębności, jaką przejawia autorka *Kwiatu pustyni*, wydaje się najpoważniejszym odstępstwem, czyni z Waris apostatę.

W samej Waris rodzi się poczucie bezdomności, rozdarcia, które łagodzić mają próby przewycięzania dychotomii, godzenia w sobie niewspółmiernych światów, oferujących dwie różne hierarchie wartości: z jednej strony hierarchia podporządkowana dyscyplinie plemiennej, sztywna (przez niezmiennosć bytowych warunków, identyczność czynności bytowych, wierzenia), nie poddająca się partykularyzmem, ale swojska – matczyna (spotkanie po latach z matką, najeżone gafami, strofowaniem córki, skłania jednak Waris do stwierdzenia, że: „dobrze było przypomnieć sobie hierarchię wartości, jaka panowała w domu matki”¹⁸); z drugiej – hierarchia dyferencjalna w swej intersubiektywności, otwarta na zmianę, migrację, dewaluację, w której tle pobrzmiewa apoteoza indywidualizmu, kult jednostki. Dirie „odrzuca” i „przyswaja” – a jej wybory nie mają charakteru ostatecznego; pozostają wiecznie żywe, niedokonane, powtarzalne. Waris bytuje „pomiędzy” – nie „w”; i to bytowanie „pomiędzy” stawia ją wobec konieczności dokonania swoistej syntezy – możliwie esencjonalnej, w której „ja” pozbawione macierzystego kontekstu kulturowego, a powściągliwe, zdystansowane wobec kultury euroamerykańskiej (sytuujące się/sytuowane na jej rubieżach, peryferiach) stałoby się/pozostałoby żywe, wyraziste, autentyczne, spełnione. Waris szuka siebie, swojego kształtu, tak, jak czyni rzeźbiarz z projektem tygrysa: „bierze kawał marmuru i odrąbuje wszystko, co nie wygląda jak fragment tygrysa”¹⁹. Jej patrzenie jest patrzeniem przez pryzmat (stare ogląda przez pryzmat nowego, a nowe przez pryzmat starego). „Zdecydowałam, że wrócę do miejsca swego urodzenia i spojrzę na nie innymi oczami”²⁰ – mówi Dirie, planując podróż do Afryki; innymi oczami, w których tętniące życiem, aktualnością obrazki nowojorskich ulic, sklepów, drapaczy chmur przesłonić już zdołały dziecinne fotografie z afrykańskich stepów. Na dnie źrenicy zapomniany album z pożółkłymi zdjęciami, a na ekranie oka Nowy Jork wyświetla swój kolorowy, pełnometrażowy film. Bezdomność bytowania „pomiędzy” uwiera Waris, ponieważ wiąże

końca się z tym pogodzić, a odkąd zamieszkałam na zachodzie, mimo że szanowałam naszą kulturę, ta tradycja wydawała mi się szczególnie wstrętą. Właśnie teraz chciałam spojrzeć ojcu prosto w oczy, bo wiedziałam, że on nie unikałby mojego spojrzenia. Wręcz przeciwnie, chciałby, żebym na znak szacunku spuściła wzrok, ale właśnie tej satysfakcji nie miałam zamiaru mu dać” [W. Dirie, J. D’Haem: *Córka nomadów*, op. cit., s.72-73].

¹⁸ W. Dirie, J. D’Haem: *Córka nomadów*, op. cit., s.101.

¹⁹ A. de Mello SJ: *Minuta nonsensu*. Wydawnictwo WAM, Kraków 1998, s.351.

się z alienacją, poczuciem wyobcowania; ale jednocześnie owa bezdomność zapewnia Somalijce poczucie ciągłości, koreluje bowiem z nomadycznym „w drodze”. „Dla koczowników bardziej liczy się przynależność klanowa [rodzina] niż adres, który ciągle się zmienia”²¹.

Dirie cierpi na skutek oddalenia od rodziny – to jej bezdomność. Jest nomadą, nawykłym do ciągłych zmian miejsca pobytu, doświadczonym w bezdomności, rozumianej jako przestrzenne nieumiejscowienie, niezakotwiczenie (wieczne, naprzemienne „tu i tam” przy jednoczesnym braku potrzeby anektowania, przejmowania na własność²²) – dlatego tak dobrze odnajduje się w zawodzie modelki (w tzw. życiu na walizkach):

Nadal byłam nomadą, bo trudno mi było powiedzieć, gdzie tak naprawdę jest mój dom. Ciągłe przenosiłam się z pracą: Nowy Jork, Londyn, Paryż, Mediolan. Wszędzie zatrzymywałam się u przyjaciół albo w hotelach. Te parę rzeczy, które posiadałam – jakieś zdjęcia, książki i płyty – leżało w domu Nigela w Cheltenham²³.

Film dokumentalny poświęcony Waris Dirie, jaki telewizja BBC nakręciła w 1995 roku, nosił tytuł: *Nomada w Nowym Jorku*.

Bezdomność nomadyczna jest brakiem przywiązania nie tylko do miejsca, ale i do rzeczy – koczownikom obca jest satysfakcja płynąca z samego faktu posiadania. Potrzeba gromadzenia, obejmowania nie może realizować się w świecie, którego bytowym fundamentem jest ruch (rzeczy unieruchamiają), w świecie zbyt zaabsorbowanym ochroną i utrzymywaniem „być”, by zająć się budowaniem „mieć” (wszak „być” nomady zależy od ruchu, od jego dyspozycyjności, mobilności; tym samym „mieć” schodzi na dalszy plan, odgrywa rolę drugorzędną, chyba że służy umacnianiu „być”²⁴). Ciekawe, że o pragnieniu posiadania Dirie wspomina tylko raz, i to w odniesieniu do butów:

²⁰ W. Dirie, J. D’Haem: *Córka nomadów*, op. cit., s.24.

²¹ Ibidem, s.137.

²² „Trawiaste somalijskie przestrzenie nie miały właścicieli” [W. Dirie, C. Miller: *Kwiat pustyni*, op. cit., s.23].

²³ W. Dirie, C. Miller: *Kwiat pustyni*, op. cit., s.222.

²⁴ Koczownicy „za niezbędne do życia uważają (...) tylko pożywienie, wodę, zwierzęta i możliwość poruszania się z miejsca na miejsce” [W. Dirie, J. D’Haem: *Córka nomadów*, op. cit., s.46]. Ścisła zależność od zwierząt – „posiadane stada wielbłądów, krów i kóz pozwalały nam żyć” [W. Dirie, C. Miller: *Kwiat pustyni*, op. cit., s.21] – tworzy kontekst, w którym „mam” znaczy tyle, co „jestem”. Szczególnym szacunkiem darzone są wielbłądy, ponieważ „na pustyni nie da się bez nich żyć”. Wielbłąd jest – jak pisze Waris – „miarą ludzkiego życia: gdy zostanie popełnione zabójstwo, klan zabójcy musi oddać klanowi ofiary sto wielbłądów. Jeżeli tak się nie stanie, klan ofiary ma prawo pozbawić zabójcę życia” [Ibidem, s.20].

Całe życie mam obsesję na ich punkcie. Mimo że jestem modelką, nie mam wielu ubrań (...), ale moje szafy wypchane są sandałkami, czółenkami, szpilek, tenisówkami i kozakami (...). Jako dziecko rozpaczliwie chciałam mieć buty (...) nie przejmować się już więcej kamieniami, cierniami, węzami i skorpionami. Moje stopy były zawsze podrapane i posiniaczone, do dzisiaj mam na nich blizny²⁵.

W dzieciństwie wydawało mi się, że mam wszystko, czego mi potrzeba, z wyjątkiem sandałów²⁶.

Buty stanowią nieodłączny atrybut tych wszystkich, którzy są „w drodze” – służą do chodzenia, to ich jedyna funkcja i racja bytu (jedyna, przynajmniej u źródła, w pierwotnym projekcie – taka genealogia ich powstania; można by było pokusić się w tym miejscu o sparafrazowanie powiedzenia: „szewc bez butów chodzi”²⁷). Dirie, już jako uznana modelka o sporych dochodach, z pasją oddaje się zaspokajaniu rozbudzonej w dzieciństwie potrzeby posiadania butów, tworząc ich prawdziwą kolekcję; choć ich ilość jest nieprzystojnie „nienomadyczna”, to jakość, wartość tych przedmiotów zależy wyłącznie od ich funkcjonalności, użyteczności (mają spełniać funkcję służebną wobec chodzenia, są traktowane instrumentalnie):

Nigdy nie noszę pantofli na wysokich obcasach, bo wydaje mi się, jakbym miała kamienie pod piętami. Nie rozumiem, jak można chodzić w czymś takim, jeśli się nie musi²⁸.

To podejście nomady, nie nowojorskiej modelki. Ubrań Waris nie kolekcjonuje: woli – jak sama twierdzi – „prezentować ubiory, niż mieć je na własność”²⁹. Szykując się do odwiedzenia rodziny, Dirie staje przed poważnym problemem: chęć obdarowania, obsypania matki, ojca, braci, sióstr prezentami walczy ze świadomością, iż zbyt zamaszysty i nieprzemyślany gest: „daję”, uczyniony wobec koczowników, byłby w gruncie rzeczy zamachem na ich „wolność od” rzeczy (na ten ich biogeniczny niezbędnik), a nie zaspokojeniem autentycznych potrzeb.

Przechadzałam się między regałami sklepowymi, eliminując z góry te przedmioty, które dla koczowników stanowią tylko niepotrzebny balast. Takich rzeczy jest większość³⁰.

Na pewno nikt z mojej rodziny nie wiedziałby, co zrobić z sylwetkami nowojorskich drapaczy chmur, plastikową miniaturką Statuy Wolności czy z wielkim ołówkiem z pędzlem na drugim końcu³¹.

²⁵ W. Dirie, C. Miller: *Kwiat pustyni*, op. cit., s.29.

²⁶ W. Dirie, J. D’Haem: *Córka nomadów*, op. cit., s.110.

²⁷ Dygresja – funkcją butów może być uzasadnianie istnienia szewca.

²⁸ W. Dirie, J. D’Haem: *Córka nomadów*, op. cit., s.108.

²⁹ „Ubrań koczownicy mają tylko tyle, ile dadzą radę unieść na grzbiecie” [W. Dirie, J. D’Haem: *Córka nomadów*, op. cit., s.46].

³⁰ W. Dirie, J. D’Haem: *Córka nomadów*, op. cit., s.46.

Równie nieprzydatne byłyby chusteczki higieniczne, papierowe ręczniki, podpaski czy papier toaletowy – bo ich się po prostu nie używa, a także sprzęty gospodarstwa domowego – ze względu na brak dostępu do prądu (brak czegoś, podtrzymuje brak innego). Waris, wiedząc, że krewnych ucieszą podarunki praktyczne (których wpisanie w siatkę potrzeb nie nastręczy im problemów), kupuje oliwkę, olejki, grzebień, mydełko, szale, sandały, szczoteczki i pastę do zębów („przydadzą się”). Jednocześnie ubolewa: „Tego, czego moi bliscy potrzebowali najbardziej, a mianowicie żywności, dostarczyć im nie mogłam, ponieważ zepsułaby się, zanim trafiłaby do ich rąk”³². Podarowanie szczoteczki i pasty do zębów staje się zarzewiem dyskusji. Brat Waris chce zdeprecjonować rzeczy, których przydatność charakteryzuje wąska specjalizacja. Szczoteczce i paście do zębów przeciwstawia wielofunkcyjny „krzew szczoteczkowy”, wymieniając jego liczne walory. Rashid wyciąga z kieszeni kawałek gałązki, który służy mu do czyszczenia zębów i zaczyna się droczyć z Waris:

To jest *caday*. Pomaga także na ból zęba. Czy Twoja szczoteczka to potrafi? – Nie – musiałam przyznać. – Wielbłądy i kozy chętnie to jedzą. Czy jadłyby także tę niebieską rzecz? – Nie, to służy tylko do mycia zębów. – A to, co jest w tej tubce, można jeść? – Nie, to się wypłuka, bo może zaszkodzić, gdybyś to połknął. – Więc po co mam brać do ust coś, co może zaszkodzić? – Nic ci nie będzie, jeśli wypłuczesz usta wodą. – A jeśli zabraknie wody? Nie zawsze mamy jej tyle, żeby ją marnować na płukanie³³.

Do rozmowy włącza się Burhaan, drugi brat Dirie; nie dość że – jak mówi – „młode gałązki krzewu używanego do czyszczenia zębów zawierają żywicę, która zabija zarazki”³⁴,

starsze doskonale się nadają do wyrobu włóczni, a grube gałęzie – na opał lub do budowania wiatrochronów. Z kory obdzieranej z korzeni uzyskuje się środek drażniący, a z liści – wywar, którym nasza matka leczy bóle mięśniowe. Po ich zmieleniu powstaje pasta do odkażania ran³⁵.

Burhaan kończąc swój wywód dodaje:

Nasiona tej rośliny zawierają olej i są jadalne (...) Dzięki nim możemy utrzymać się przy życiu, gdy nie ma nic innego do jedzenia. A jaki pożytek miałybyś z tej swojej pasty podczas suszy?³⁶

³¹ Ibidem, s.45.

³² Ibidem, s.150.

³³ Ibidem, s.149.

³⁴ Ibidem, s.150.

³⁵ Ibidem, s.149.

³⁶ Ibidem, s.150.

Szansę zaspokojenia rodzących się potrzeb nomadowie upatrują nie tyle w poszerzaniu asortymentu (co byłoby według nich zbyt dużym i nieuzasadnionym mnożeniem bytów), ile w odkrywaniu kolejnych możliwości funkcyjnych w przedmiotach już istniejących, już im znanych. Unikają w ten sposób uzależnienia, zniewolenia przez rzeczy i zachowują lekki krok.

Tym, co posiadają, i tym, co – zdaniem Dirie – bierze ich w posiadanie i zdaje się szczególnie „obciążać”, są poglądy, wierzenia – te, które stają się przyczyną i usprawiedliwieniem wojen (nękających jej ojczysty kraj), czy te, które są odpowiedzialne za proceder obrzezania kobiet i ich podrzędne traktowanie. „Ciemnota”, „przesąd”, „zbrodnia” – taki stosunek do uświęconego tradycją rytuału obrzezania ma Waris. Sama została poddana zabiegowi okaleczenia organów płciowych w wieku pięciu lat. Gdy zaproszona do wzięcia udziału w dyskusji panelowej zorganizowanej w Los Angeles, poświęconej problemowi obrzezania, Dirie opowiada – łamiąc tym samym surowe tabu obyczajowe – o tym bolesnym dla niej przeżyciu, po wystąpieniu rodzi się w niej potworna pustka, odczuwa stan wewnętrznego skłócenia, samotnieje:

Wypowiadając się przeciwko rytualnemu okaleczaniu kobiet, czułam się tak, jak gdybym występowała przeciw własnej matce i tradycji, w jakiej została wychowana tak ona, jak cała moja rodzina. Z całego serca pragnęłam pomóc kobietom, które spotkało to samo co mnie, ale w ten sposób stawiałam się na pozycji wroga własnego ludu. Gdybym żyła nadal w swoim rodzinnym gronie, nigdy nie odważyłabym się publicznie piętnować tego obyczaju³⁷.

Waris, o-puszczając Somalię, i do-puszczając do siebie „inne” (otwierając się na wpływ kultury zachodniej), traci bezpowrotnie możliwość całkowitego zanurzenia „w”, zyskuje dystans; i ten dystans w każdych kolejnych zainicjowanych przez nią samą spotkaniach z Afryką, z rodziną sytuuje ją „obok” (już nie „w”). Waris jako kobieta samotna, z dzieckiem, niezależna finansowo, modelka, rzeczniczka równouprawnienia, potępiająca święty obrzęd obrzezania – przestaje być czytelna dla swoich somalijskich pobratymców: „Mojej rodzinie głoszone przeze mnie poglądy wydawały się irytujące lub śmieszne. (...) powszechnie uznano mnie za dziwaczkę”³⁸.

Ponieważ poddaję krytyce okaleczanie kobiet – czytamy w *Kwiecie pustyni* – wielu ludzi myśli, że za nic mam kulturę, w której wyrosłam. Mylą się bardzo. Każdego dnia dziękuję Bogu za to, że urodziłam się w Afryce, każdego dnia. Jestem dumna z tego, że pochodzę z Somalii, jestem dumna

³⁷ Ibidem, s.20.

³⁸ Ibidem, s.156.

ze swojego kraju. Wiem, że ludzie innych kultur mogą sobie pomyśleć, iż to bardzo afrykański sposób myślenia – no wiecie, duma bez szczególnego powodu. (...) arogancja. Nie licząc kwestii obrzezania, nie oddałabym niczego, co mnie spotkało w dzieciństwie³⁹.

Wspominając Afrykę, próbując uchwycić słowem i myślą jej niepowtarzalny smak, Waris mówi o wartościach rodzinnych, o byciu częścią natury, o życiu prawdziwym (z silnie pobudzonym instynktem przeżycia), w którym jest miejsce zarówno na ból, jak i na radość; mówi o umiejętności cenienia rzeczy prostych, zwyczajnych, o szacunku dla wody, jedzenia, o świadomości tego, jak bezcenną wartością jest zdrowie, o stoickiej postawie wobec śmierci, wreszcie o czasie, którego bieg wyznacza słońce i pory roku. Tym, co się ma w Somalii, w Afryce, jest czas...⁴⁰ Tym, co się ma w krajach Zachodu, jest zegarek, terminarz, rozkład jazdy (nerwowy, gorączkowy, ustawiczny pośpiech; bankructwo czasu). „Czuję wdzięczność – pisze Dirie - że dane mi było doświadczyć obydwu tych dróg życia – i tej wolnej [afrykańskiej – H.W.], i tej szybkiej [zachodniej – H.W.]”⁴¹.

Rozdarcie, bytowanie „pomiędzy” autorki *Kwiatu pustyni* jest pewnego rodzaju kulturowym sieroctwem. Ale pamięć o rodzicach (tych biologicznych) jest żywa. Waris nie ma wątpliwości: „myślę na afrykańską modłę i nigdy się to nie zmieni”⁴².

³⁹ W. Dirie, C. Miller: *Kwiat pustyni*, op. cit., s.247.

⁴⁰ Afrykańskie posiadanie czasu, nie czyni z posiadających posiadanych, nie jest *de facto* przywiązaniem, ale radosną konsumpcją „niewyczerpywalnego”, nad którym żadnej kontroli mieć nie można. I tak, pośpieszne nawoływania Waris: „Chodźmy na targ i kupmy jeszcze kilka par butów, żeby nie marnować czasu, czekając na nie”, zostają przez jej brata, Rashida, skwitowane: „Przecież czas nie jest twoją własnością, Waris, jakże więc możesz go marnować?” [W. Dirie, J. D’Haem: *Córka nomadów*, op. cit., s.136].

⁴¹ W. Dirie, C. Miller: *Kwiat pustyni*, op. cit., s.249.

⁴² Ibidem.

6.3 Systemy odniesień aksjologicznych autorów relacji

Kiedy ruszymy się stąd, by znaleźć się tam, wtedy nasze kolejne miejsca przyznajemy sobie sami, a z nowych stanowisk obserwacyjnych i nieznanych przedtem układów odniesienia możemy odkrywać inne, nowe tereny aksjosfery. Podmiot dotąd biernej recepcji wartości, w najlepszym razie skłomny tylko do ograniczonego wyboru między walorami narzuconej przez czasoprzestrzeń oferty, przekształca się nagłym skokiem jakościowym w podmiot poszukiwania wartości¹.

Józef Lipiec

Cudem jest tu każdy dzień, darem od Boga trwanie na tej suchej skorupie².

Marek Kulczyk

(...) umieją przetrwać, ale nie potrafią zmieniać. Są jak krzew, który rośnie na pustyni – dość silny, aby żyć, zbyt słaby, aby rodzić³.

Ryszard Kapuściński

Jeśli pewne akapity z afrykańskiej księgi życia można by wpisać – nie wchodząc w spór aksjologiczny, bez ryzyka rozbicia logicznego i kulturowego porządku, bez utraty czytelnego kontekstu – w głęboką strukturę własnej, zachodniej (chrześcijańskiej) cywilizacji (np. gościnność, trwałość rodziny, troskę o dzieci, poszanowanie tradycji, obyczaje kulinarne), to dla księgi tej jako całości (mieszczącej poligamiczny model małżeństwa, akcentującej prymat dobra wspólnego nad dobrem własnym, propagującej jawnie dyskryminację kobiet i praktykującej rytuał obrzezania) – dla tej księgi nie ma miejsca w europejskim *repositorium*; umieszczona by została jeśli nie w indeksie ksiąg zakazanych, to na regale nieakceptowalnych acz ciekawych (bo egzotycznych) osobliwości. Owe osobliwości jawią się jako ciekawe tylko z dystansu. W sytuacji bezpośredniej z nimi konfrontacji budzą żywy sprzeciw. Kurtuazyjne spotkania, wspólne biesiady obyczajowe Afrykanów i Europejczyków są możliwe – jednak po ich zakończeniu każdy wraca do domu i oddaje cześć własnym bożkom.

Spoglądający z oddali Lévi-Strauss uspokaja: „Nie ma nic karygodnego w stawianiu pewnego sposobu życia i myślenia ponad wszystkimi innymi czy w poczuciu

¹ *Aksjologia turystyki*. Praca zbiorowa po red. Z. Dziubińskiego, Salezjańska Organizacja Sportowa Rzeczypospolitej Polskiej, Warszawa 2006, s.42-43.

² M. Kulczyk: *Timbuktu i okolice*. REFUGIO, Warszawa 2002, s.153.

³ R. Kapuściński: *Lapidaria*. „Czytelnik”, Warszawa 2005, s.12.

pewnej rezerwy wobec innych wartości”⁴. Na etnocentryzm jesteście, jak dodaje Buchowski, skazani: „nie jesteście wcale zmuszeni do akceptacji obcych nam i niechcianych pojęć oraz wartości. Niemożliwe jest empatyczne wczucie się w poglądy innych społeczności”⁵. Kydryński żuje khat (chat) wzorem tubylców, liście narkotycznej rośliny, która w środkowo-wschodniej Afryce jest popularna, tak jak u nas herbata, a która ma sprowadzać energię – żuje zachowując odpowiednią ceremonię: „Bez butów, siedząc na rozsypanych, smukłych listkach ziół i popijając chat łykami wody”. A jednak roślina nie uwalnia esencji smaku, nie uwalnia mocy, dzięki której Kydryńskiemu – uwięzionemu w swoim ciele, z okiem w asekuracyjnej uprząży nawyku – udało się otworzyć, wyważyć Huxley’owskie drzwi percepcji⁶, zmienić perspektywę, obrać – **poczuć** – inny punkt widzenia, punkt widzenia Innego: „Czułem się, jakbym jadł wyrwaną z ziemi trawę, a efektów żadnych. (...) nic nie poczułem [podkreśl. moje – H.W.]”⁷. Substancje narkotyczne „potrafią wywołać zmianę stanu świadomości”⁸, pozwalają i Afrykanom, i Anglikom, i Polakom przeżywać odmiennie – ale czy wszyscy przeżywają tak samo i to samo „odmiennie”? „Wszelkie odstępstwa od normy są definiowane kulturowo”, w tym i odmienne stany świadomości; poza tym, pisze dalej Buchowski, „zachowania «nadzwyczajne» opisać da się tylko poprzez odwołanie do standardowych”⁹, a więc do uznanych za właściwe przez konkretną, macierzystą kulturę¹⁰. Spełnienie wymogu „bez butów” – w(y)zucie się form zewnętrznych, konwencjonalnych szat – i podjęcie kulturowo obcej Kydryńskiemu obyczajowej czynności nie przyniosło oczekiwanych rezultatów. Jeśli bowiem powtórzenie tubylczego gestu jest możliwe, to nadanie mu identycznego z tubylczym znaczenia już nie. Sfera przeżywanego, odczuwanego przez Afrykańczyka wydaje się niedostępna dla przybyszów z Zachodu. Myślenie cudzymi myślami, odczuwanie cudzych uczuć jest niemożliwe.

Problem bycia zaanektowanym przez wartość a wydawania się zajęтым przez wartość byłby – w kontekście obyczaju rozumianego jako behawioralny odpowiednik

⁴ C. Lévi-Strauss: *Spojrzenie z oddali*. PIW, Warszawa 1993, s.14.

⁵ M. Buchowski: *Zrozumieć Innego. Antropologia racjonalności*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004, s.162.

⁶ A. Huxley: *Drzwi percepcji. Niebo i piekło*. Wydawnictwo Przedświt, Warszawa 1991.

⁷ M. Kydryński: *Chwila...*, op. cit., s.99.

⁸ R. Rudgley: *Alchemia kultury. Od opium do kawy*. PIW, Warszawa 2002, s.9.

⁹ M. Buchowski: *Zrozumieć Innego...*, op. cit., s.99-100.

¹⁰ Notabene – w przeciwieństwie do permissywistycznej kultury Zachodu – w kulturach afrykańskich (gdzie panuje plemienny konserwatyzm) nie występuje zjawisko subkultur, kontrkultur etc. Zachowania ekscentryczne, wszelkie ruchy transgresyjne, próby kształtowania rzeczywistości alternatywnej spotykają się ze zdecydowanym sprzeciwem strażników tradycji, ze społeczną dezaprobatą. I dławione są w zarodku poprzez wykluczanie zakłócających porządek społeczny jednostek ze wspólnoty.

moralności, jako etyka w działaniu, zgodność formy-gestu z treścią-normą (zajętość jako wykonywanie, respektowanie jako praktykowanie) i w kontekście emocji (zajętość jako przejęcie się, odczuwanie, oddychanie wartością) – byłby problemem wartości „uznawanych” i „odczuwanych”. Ossowski, który owego rozróżnienia wartości dokonał, pisze:

Wartości odczuwane są przedmiotem bezpośredniej propulsji bądź repulsji, są upragnione bądź niechciane. (...) Wartości uznane, odpowiadające przekonaniom indywidualnym (...) bądź społecznemu systemowi przekonań, nie funkcjonują zgodnie z zasadą propulsji i repulsji, lecz dzięki innemu mechanizmowi psychicznemu, który ogólnie można nazwać mechanizmem kognitywnym. (...) siła motywacyjna skłaniająca do postępowania zgodnego z wartościami uznanymi to poczucie zgodności przekonań i postępowania. Jest to motywacja poznawcza¹¹.

Jednocześnie Ossowski zaznacza, że wartości odczuwane cechuje wyższy stopień emocjonalności, że należą do tych chętniej podejmowanych. Wartości odczuwane i uznawane to inaczej – używając z kolei rozróżnienia Fritzhanda – wartości-fakty (*de facto*) i wartości-normy (*de iure*)¹². W pierwszym przypadku – jesteśmy w sferze empirii – mamy do czynienia z całym kalejdoskopem zewnętrznych manifestacji, z wszelkimi faktycznie (istotnie) cenionymi przez ludzi przedmiotami (niejednokrotnie – co ważne – cenionymi bez należytego uzasadnienia, bezpodstawnie: siłą samego przyzwyczajenia czy z racji egoistycznych); w drugim – z wartościami prawomocnymi, zgodnymi z obowiązującymi przepisami społeczno-kulturowymi, uznanymi przez ludzi za prawdziwie cenne, właściwe, konieczne. Obie grupy wartości są zorientowane na przyszłość, a więc występują jako powinność: powinność czynu, powinność bycia („indykatorem wartości jest powinność”¹³). Ale wartości odczuwane / wartości-fakty nie tylko „być powinny”, ale również „są” (ich powinnością jest staranie się o zyskanie rangi wartości-norm). Podczas gdy wartości uznane / normatywne częstokroć nie znajdują urzeczywistnienia (choć nade wszystko właśnie one urzeczywistnione „być powinny”):

Wartości-normy nie są tylko jak wartości-fakty przedmiotami przez ludzi cenionymi, one są przedmiotami przez ludzi słusznie cenionymi, tymi wartościami, którymi ludzie powinni się powodować, choćby się nimi w rzeczywistości nie powodowali¹⁴.

¹¹ Cz. Matusewicz: *Psychologia wartości...*, op. cit., s.57.

¹² M. Fritzhand: *Wartości a fakty*. PWN, Warszawa 1982, s.16.

¹³ Ibidem, s.25.

¹⁴ Ibidem, s.29.

Siła motywacyjna, o której pisał Ossowski – by uznane stało się odczuwanym (praktykowanym), by norma stała się wartością faktyczną – zdaje się słabsza w domu, w sytuacji aksjologicznej (choćby pozornej, zresztą pozornej na pewno) równowagi. Brak istotnych konfliktów tłumaczy powściągliwość w przyoblekaniu słownych deklaracji w ciału czynu (powściągliwość behawioralna). Natomiast w doświadczeniu alternatywy, kontrastu (a więc w podróży) – ludzie deklarujący, uznający a nie realizujący, **czują** się zobowiązani przywrócić wartościom ich obligatoryjny charakter, tak, iż te stają się motywami ich działań praktycznych. Zmuszeni w egzotycznej rzeczywistości do dokonywania wyborów (do zajęcia stanowiska), uaktywniają wartości. Standardy ulokowane „wewnątrz” zapewniają podróżnikom poczucie bezpieczeństwa i poza domem – stanowią rodzaj tożsamościowej kotwicy, dzięki której wypływając na niespokojne wody świata nie zaczęły dryfować. Kloska, badając relację pomiędzy tym, co pożądane (cenione), a tym, co godne pożądania (tym, co cenione być powinno), stwierdza: „Rzadko zdarza się, aby obydwa elementy pokrywały się a osobowość osiągała konfucjański stan, w którym chcenie zlewa się z powinnością”¹⁵. Ale się zdarza – szczególnie w sytuacjach zagrożenia, które stymuluje, działa motywacyjnie wyzwalaając zaangażowanie.

Marek Fritzhand zwraca uwagę, iż niekwestionowana różnorodność kulturowa systemów aksjologicznych zasada się w dużej mierze na przyjmowaniu przez różne grupy społeczne odmiennych (najodpowiedniejszych dla nich) rozwiązań metodologicznych – różnice, jakie można zaobserwować, dotyczą więc przede wszystkim sposobów realizacji wartości, a nie samych wartości:

Wśród elementów obcej kultury łatwo odnajdujemy elementy nam znane, zawarte i akceptowane również w naszej kulturze (...) poza wieloma różnicami kulturowymi ukrywają się jednakowe wartości, tyle że realizowane w odmienny sposób, zależnie od warunków egzystencji, historii, światopoglądu i stanu wiedzy. Czasami okazuje się nawet, ku naszemu zdziwieniu i zażenowaniu, iż wartości te w kulturze innej od naszej są powszechniej kultywowane i przestrzegane niż u nas¹⁶.

I tak, deklarowany na Zachodzie szacunek dla osób w matuzalowym wieku, kłóci się z obrazkiem starców, którzy „dogorywają samotnie, uwięzieni w eleganckich domach opieki”¹⁷. Natomiast w Afryce ludzie starzy nie tylko nie są wyrzucani poza nawias społeczeństwa czy porzucani przez własne dzieci, ale budzą prawdziwy respekt, są źródłem cennych rad, z upływem lat ich pozycja społeczna rośnie: „Siedzą razem z rodziną, jedzą razem z nią i są akceptowani nawet wtedy, gdy nie ma co do garnka

¹⁵ G. Kloska: *Pojęcia, teorie i badania wartości w naukach społecznych*. PWN, Warszawa 1982, s.87.

¹⁶ M. Fritzhand: *Wartości a fakty*, op. cit., s.312.

włożyć”¹⁸. Dla Afrykańczyka kradzież, cudzołóstwo, a nawet zabójstwo (niebezpiecznego czarownika, człowieka z wrogiego plemienia) nie mają charakteru nagannego, nie są czynami złymi; prawdziwym „złem byłoby nie dać jeść starym rodzicom. To byłby naprawdę wielki grzech nie do wybaczenia!”¹⁹.

Wartość pracy, pielęgnowana i otaczana wielką estymą w ageralnej cywilizacji zachodniej²⁰, przybiera nieraz formy karykaturalne (niekontrolowany konsumpcjonizm, kakofonia potrzeb, chorobliwe gromadzenie rzeczy, żądza pieniądza, pracoholizm): człowiek Zachodu nie żyje dzięki pracy, żyje pracą; żyje, by pracować – nie pracuje, by żyć. Wciąż nienasycony odczuwa rozbieżność pomiędzy zawsze niezadowolającym *status quo* a antycypowanym stanem pożądanym zasadzającym się na „więcej”. Z perspektywy europejskiej na Czarnym Lądzie (w nieageralnej rzeczywistości kulturowej) się próżnuje. Tubylcy zaspokajają doraźne potrzeby i tych potrzeb nie mnożą. Afrykański robotnik, pisze Kapuściński,

pracuje tylko tak długo, aż zdobędzie pieniądze na określony cel (ślub córki, budowa domu), słowem pracuje dla konkretnej sumy pieniędzy. Po jej zdobyciu porzuca pracę, ma odtąd czas wolny. Praca nie jest w tym wypadku sensem życia, formą istnienia, modlitwą do Boga, ale instrumentem osiągnięcia wymiernego i zdefiniowanego celu²¹.

Afrykańczycy pracują, by utrzymać się przy życiu. Praca w Afryce jest bezpośrednio związana z realizacją wartości ciągle zagrożonego życia; zależność między pracą a życiem, rozumianym jako przeżycie, jest tutaj bardzo czytelna. Czarno-lądowy bezruch Kapuściński tłumaczy koniecznością oszczędzania nikłych zasobów energii:

W społeczeństwie na niskim szczeblu rozwoju powszechnej biedzie towarzyszy powszechna beczynność. Sposobem na przeżycie nie jest tu walka z naturą, wzmożone wytwarzanie, stały wysiłek pracy, ale – odwrotnie – minimalne wydatkowanie energii, ciągle dążenie, aby osiągnąć stan bezruchu²².

¹⁷ W. Konarzewska: *Inna wśród innych...*, op. cit., s.176.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Ibidem, s.141.

²⁰ Rozróżnienia na kultury ageralne i nieageralne dokonał Hall. Patrz: E. T. Hall: *Bezgłośny język*. PIW, Warszawa 1987, s.153 i n.

²¹ R. Kapuściński: *Lapidaria*. „Czytelnik”, Warszawa 2005, s.290.

²² Ibidem, s.38.

Różnicę między europejskim a afrykańskim modelem pracy można zilustrować, posługując się drzewno-budowlaną metaforą autorstwa Janusza Barańskiego: „jedynie dla cieśli las jest budulcem – w oczach ptaka jest on już domem”²³.

„Żarliwość modlitwy u Afrykańczyków niezależnie od rodzaju wyznania jest bardzo wielka, niestety, odwrotnie proporcjonalna do żarliwości pracy”²⁴ – stwierdza Remigiusz Mielcarek. Dla mieszkańców Czarnego Łądu religia jest fundamentem życia: prywatnego i społecznego. Dyktuje wybory, inspiruje działania, stanowi stały punkt odniesienia. Jej wpływ można dostrzec w najmniejszych epizodach dnia codziennego. „W porównaniu z tą wielką pokorą [Afrykańczyków – H.W.] wobec religii, Zachód wypada dość słabo”²⁵. Choć wierność chrześcijańskim wartościom jest przez misjonarską Europę silnie akcentowana, pozostaje jedynie słowną deklaracją. Wystarczy wspomnieć o postępującej w świecie zachodnim laicyzacji życia, o powszechnym i aprobowanym społecznie usuwaniu z horyzontu społecznego pierwiastków religijnych. Z tego powodu trudno zaakceptować pretensję Europy do miana krzewicielki, nauczycielki, przewodniczki po świecie chrześcijańskiej duchowości.

Są więc wartości, dla których Afryka znalazła znamienitszą oprawę, które w jej upalnym klimacie rozkwitają piękniej, którymi tam oddycha się głębiej.

Afrykańskie wyglądy – egzotyczne dla przedstawicieli kultury Zachodniej, są trudne w ocenie; niełatwo rozpoznawać ukryte w nich wartości. Podróż do Afryki to ciekawe doświadczenie, gdy wziąć pod uwagę mnogość sytuacji–wyzwań – wyzwań pobudzających, aktywizujących, systemy aksjologiczne Sienkiewicza, Brandysa i Kydryńskiego. Oprócz czynnika sytuacyjnego, istotnym – szczególnie w przypadku autorów analizowanych relacji – jest czynnik historyczny. Sto lat wszak dzieli *Listy z Afryki* i *Chwilę przed zmierzchem*. Powstaje pytanie, czy „akty naszego przyświadczenia czemukolwiek, co wyposażamy w wartość prawdy, są czym innym aniżeli historycznie uwięzionym wartościowaniem”?²⁶ Historyczna zmienność systemów aksjologicznych mogłaby wytłumaczyć niewielkie, ale zauważalne różnice, jakie można zaobserwować u autorów relacji w ich wartościujących reakcjach na czarno-ładowe zjawiska i sytuacje. Każdy z podróżników doświadcza Afryki tkwiąc przecież w innym kontekście historycznym. Kolonializm (mentalność kolonialna), Polska pod zaborami... Polska

²³ J. Barański: *Posłowie*. [W:] E. W. Rothenbuhler: *Komunikacja rytualna. Od rozmowy codziennej do ceremonii medialnej*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2003, s.190.

²⁴ R. Mielcarek: *Listy afrykańskie. Reportaże z podróży*. Wydawnictwo SORUS, Poznań 2000, s.70.

²⁵ F. Braudel: *Gramatyka cywilizacji*. Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, s.57.

edukowana i kształtowana w duchu komunistycznym, prowincjonalizm myśli, rozbudzona ciekawość świata, zamknięte granice... Dekolonizacja, postkolonializm, supermarkety, media, wioska globalna... Ich odmienne (czasowo) punkty widzenia lokalizują się wszystkie w obszarze kultury europejskiej – patrzą spojrzeniem Europejczyka, konkretniej – Polaka. Spojrzeniem białego. Świadomość przynależności do określonego kręgu kulturowego, „świadomość rasowa” jest u podróżników przebywających na ziemi afrykańskiej duża. Podnoszą kwestię swojej tożsamości w sytuacjach konfliktu wartości odbieranych i wyznawanych. Afryka, zdaniem Sienkiewicza to jedna z krain, gdzie „nawet Niemcy i Francuzi uważają się (...) za braci, jak również katolicy i protestanci”²⁷, gdzie „trud adaptacyjny wymagany od każdego niweluje tendencję do pielęgnowania [narodowych czy religijnych – H.W.] odrębności”²⁸. O odruchowym posługiwaniu się kolorem skóry, jako czytelnym znakiem w świecie niezrozumiałej, „czarnej” egzotyki, pisze Kapuściński:

W latach zimnej wojny, w których obowiązywał nieubłagany podział ideologiczny na Wschód i Zachód, nakazujący ludziom po obu stronach żelaznej kurtyny wzajemną niechęć, a nawet nienawiść, ja – korespondent z kraju wschodniego – gdzieś tam w dżungli Zairu z radością rzucałem się w objęcia kogoś z Zachodu, a więc swojego „wroga klasowego”, „imperialisty”, ponieważ ów „przebiegły wyzyskiwacz” i „podżegacz wojenny” był po prostu i przede wszystkim białym²⁹.

Marek Kulczyk mówi o istnieniu solidarności rasowej, będącej *de facto* solidarnością cywilizacyjną:

Jeśli na przykład wiesz, że facet w szkole przerabiał Faulknera i uczył się o cesarstwie rzymskim, to jednak łączy cię z nim więcej niż z koczownikiem kupującym żony za owce czy wielbłądy. Więc kolor skóry jest sygnałem „Do tego gościa mogę mówić po angielsku. Wie, co to mapa i gdzie można smacznie zjeść”³⁰.

Podczas gdy Brandys jest zdecydowanie „polski”, Sienkiewicz i Kydryński obierają w podróży po Czarnym Lądzie postawę Europejczyka (który posiada obywatelstwo świata). W przypadku doświadczeń afrykańskich Sienkiewicza, „polszczyzna” okazuje się wyjątkowo niepraktyczna, mało przydatna w kontaktach tubylcami – na pewno mniej niż

²⁶ L. Kołakowski: *Etyka bez kodeksu*. [W:] Tegoż: *Kultura i fetysze. Zbiór rozpraw*. PWN, Warszawa 1967, s.5.

²⁷ H. Sienkiewicz: *Listy z Afryki*, op. cit., s.154.

²⁸ E. Kosowska: *Stąd do Teksasu...*, op. cit., s.250.

²⁹ R. Kapuściński: *Ten Inny*. Wydawnictwo Znak, Kraków 2006, s.44.

³⁰ M. Kulczyk: *Timbuktu i okolice*. REFUGIO, Warszawa 2002, s.103.

język jednego z kolonialistów, język kultury angielskiej. Sienkiewicz wspomina kłopotliwą sytuację w komorze celnej w Zanzibarze:

Jakiś podobny do mandryla banyańczyk, z brodą malowaną na czerwono henną, począł nam robić trudności o noże i naboje. On mówił do nas w języku ki-suahili, my odpowiadaliśmy po polsku, proponując mu, żeby nas i naszych kufrów – nie zatrzymywał na spiekocie słonecznej, wynoszącej już nie wiem ile stopni. Łatwo zrozumieć, że ta uprzejma rozmowa (...) nie mogła doprowadzić do wielkich rezultatów, trudności jednak zostały później usunięte, dzięki wdaniu się naczelnika [Anglika]³¹.

Z kolei Kydryński opowiada o sporze, jaki wywiązał się między nim a towarzyszącym mu w podróży Marcinem Mellerem, gdy ten ostatni stwierdził: „Jestem dumny, że jestem Polakiem”. Ta emocjonalna deklaracja, wypowiedziana na granicy Sudanu i Erytrei w ruinach domu zaadoptowanych na bar, wywołała irytację Kydryńskiego:

Jego miłość do kotleta schabowego i warszawskiej Starówki, gdzie spędził najpiękniejsze lata, myliła mu się ze znaczeniem słowa duma. Fascynacja literaturą Tyrmanda i kajakowy spływ Kanałem Augustowskim, plaża w Dębках latem i kamienny smak wódki wyborowej to raczej w jego wypadku zgoda na los, radość z czystej magii istnienia, ale nie duma. (...) Dla mnie pojęcie dumy z przynależności do rasy czy narodu, a zatem z faktu, na który nie miało się żadnego wpływu, trąci ideologią, do której nie jestem przywiązany. I czymś jeszcze. Potrzebą poczucia łatwej wspólnoty. (...) Tymczasem dla mnie to, co szlachetne, tkwi w jednostce³².

W świecie afrykańskim podróżnicy nie są tylko i jedynie Polakami. Mają nazwisko, zawód, kierują nimi indywidualne preferencje (preferencje poznawcze). Wartość ojczyzny (narodowego dobra wspólnego) nie jest przez nich podnoszona w dyskusji z Czarnym Lądem. Podnoszone są szeroko rozumiane wartości kultury zachodniej. A więc nie narodowość, a wspólnota cywilizacyjna, krąg kulturowy jest w tej dyskusji argumentem.

Ubiegając niejako czytelników swojej *Chwili przed zmierzchem*, Kydryński pyta we wstępie: „Po co jechać do Afryki?”. I pospieszenie odpowiada: „Zrozumiesz ostatecznie, co jest ważne, a co mniej”³³. To tu – pisze Karlińska-Kubik – „pod gorącym afrykańskim niebem, zadajesz sobie pytania o wartości w Twoim życiu najważniejsze, o sens istnienia”³⁴. W surowych warunkach (klimatycznych, bytowych), w twardej rzeczywistości czarno-lądowej wszelkie konwencjonalne (wirtualne) niestosowności, subtelności, niuanse przestają zajmować, znaczyć. Na początku podróży, wspomina Kydryński,

³¹ H. Sienkiewicz: *Listy z Afryki*, op. cit., s. 77.

³² M. Kydryński: *Chwila...*, op. cit., s. 59-60.

³³ Ibidem, s. 8-9.

³⁴ K. Karlińska-Kubik: *Szeptem o Afryce*, op. cit.

regulowanie potrzeb fizjologicznych w publicznym miejscu wydawało się nam co najmniej niestosowne. Etiopia i Czarna Afryka miały już wkrótce nauczyć nas, że czynności naturalne są istotnie naturalne w tym samym stopniu co jedzenie i picie, a zatem nie trzeba się z nimi kryć³⁵.

Kydryński swoją relację określa krótko – jest to książka o dorastaniu. Poruszona więc zostaje przez podróżnika – i to w sposób wyraźny – problematyka aksjologiczna. W procesie dojrzewania człowiek osiąga świadomość hierarchii wartości, porządkuje świat podług niej – rozeznaje jakości, jest zdolny różnicować przedmioty, zjawiska posługując się kategorią ważności. Interesującym wydaje się fakt użycia przez Kydryńskiego słowa: „ostatecznie” (sprecyzowany zostaje stopień świadomości, jaki osiągnąć może człowiek dzięki przeżyciu czarno-lądowemu) – autor *Chwili* sugeruje, iż Afryka pozwala (jemu pozwoliła) definitywnie zakończyć proces formowania się wewnętrznej hierarchii (sugeruje tym samym, że owa hierarchia ma w ogóle szansę na osiągnięcie kształtu ostatecznego). Stwierdza, że Afryka pozwala, by mącona wciąż wątpliwościami, komplikacjami toń ludzkich zamyśleń nad wartościami (pozytywnymi i ich negatywnymi ekwiwalentami) osiągnęła pożądaną przezroczystość, klarowność. Czyli, innymi słowy, po doświadczeniu czarno-lądowym świat wartości przedstawia się mniej zawile – sprowadzony zostaje do form prostszych, podstawowych. Afryka żyje elementarzem. Wystarczy uświadomić sobie, „jaką wartość ma na tym kontynencie skrawek cienia”³⁶, w gruncie rzeczy „świat przeciętnego Afrykańczyka, sprowadzony [być może – H.W.] do dwóch elementarnych, a ledwo uchwytnych wartości: cienia i wody”³⁷. Człowiekowi Zachodu natomiast potrzeba wielotomowej encyklopedii, stosu opasłych poradników, przewodników, by żyć (wody i cienia ma pod dostatkiem).

Utrzymanie pamięci o mocnych wartościach (których wysokie miejsce w hierarchii nie jest kwestionowane, np. wartość życia) w kulturze mnożącej ich słabe odmiany (lista tych odmian jest otwarta, nieskończona), w kulturze mnożącej wyjątki od reguły, podważającej nieustannie zasady, których sama jest twórcą, w kulturze wyrafinowanych nadbudówek, w kulturze trwałych ambiwalencji – utrzymanie pamięci o sferze wartości najprzedniejszych, o *primus*, o fundamentach (które dźwigają drapacze chmur przeróżnych „ważności”) nie jest proste. Głodnego nie zajmują dywagacje na temat wartości odżywczych pokarmu. Skazany na śmierć nie przeprowadza analizy porównawczej dotyczącej walorów życia w mieście i życia na wsi. Człowiek zaskoczony przez grupę lwic

³⁵ M. Kydryński: *Chwila...*, op. cit., s.22.

³⁶ L. Bugajski: *Skrzywdzony kontynent*. „Twórczość” 1999, nr 3, s.108.

³⁷ B. Nowacka: *Magiczne dziennikarstwo. Ryszard Kapuściński w oczach krytyków*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2006, s.36.

na bezkrwawym safari z pewnością nie rozważa, które z doświadczeń – utrata pracy czy rozwód – jest bardziej stresogenne. Eliminując z życia społecznego sytuacje ekstremalne, kultura skupia uwagę na niuansach, jednocześnie usypia świadomość swoich konsumentów. Tym można by wytłumaczyć zaobserwowaną wśród ludzi Zachodu żywą potrzebę sytuacji skrajnych, krańcowych, które angażowałyby – i to w stopniu wysokim – (jeśli nie rdzewiejącą, to nie dość eksploatowaną) aparaturę intuicyjnego wartościowania, nie obciążoną zewnętrznymi (genetycznie) hierarchiami i schematami myślowymi; potrzebę sytuacji, na które nie ma gotowych sposobów reagowania – które wymagają przyjęcia postawy twórczej. I tak drogą eksperymentalną ludzie dochodzą samodzielnie do tego, „co ważne, a co mniej”. Oddawanie się sportom ekstremalnym to odpowiedź na tę potrzebę. Marcin Meller – czytamy w *Chwili przed zmierzchem* – decyduje się na *bungie jumping* nad Zambezi. Do skoku w przepaść (do kontrolowanego, „nieudanego samobójstwa”) namawia go Kydryński: „Skacz. Masz tylko jedno życie, a to jest właśnie miejsce, gdzie warto je skończyć, albo doświadczyć czegoś tak intensywnego, żebyś nigdy nie zapomniał o Afryce...”³⁸ Afryka kryje w swym wnętrzu miejsca tak niebywale i porażająco piękne, że jest w stanie „przekonać każdego, że warto żyć”³⁹. Te miejsca, nasycone i przepojone życiem, są jednocześnie miejscami, w których warto umrzeć.

Podróże do krajów egzotycznych – zaskakujących, obcych, dzikich – dostarczają sytuacji ekstremalnych. A te dają okazję do przeprowadzenia swoistego remanentu wśród wartości. Kydryński dokonuje rozróżnienia na podróże turystyczne i podróże hardcorowe. Jego samego – jak deklaruje – interesuje wyłącznie realizacja typu drugiego: wartość podróży jest największa, gdy wiąże się z przeżyciami ekstremalnymi, mocnymi, skrajnymi, gdy jej cele można opatrzyć dopiskiem: *extremus*. Kydryński definiuje *hardcore* jako „moment, w którym oddasz wszystko, by natychmiast znaleźć się w ciepłym domu”⁴⁰.

W świecie nadmiaru kwestia wydawania sądów wartościujących staje się problematyczna – wybory (wartościowanie wiąże się z ich dokonywaniem) budzą frustrację. Rozstrzygnięcia zdają się nie mieć charakteru bezwzględного, a są nieodwracalne. Gdy wydawanie sądów wprowadza w stan napięcia psychicznego pojawia się potrzeba łagodzenia dyskomfortu – można go minimalizować przez, na przykład, skracanie czasu namysłu przed wystawianiem ocen, przed podejmowaniem decyzji wartościujących. To z pewnością nie wpływa na podniesienie wartości tych sądów.

³⁸ M. Kydryński: *Chwila...*, op. cit., s.183.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Ibidem, s.70.

Świadomie realizowane wartości, jak również wartości zagrożone, żyją. Te zaś, których obecność nie jest przeżywana, smakowana, doświadczana w sposób świadomy, wycofują się niejako – na ten czas „dalszego planu” – podążając w kierunku świata abstraktów, przechodzą w stan teoretycznego uśpienia – hibernację przerywa każdorazowe ich zastosowanie, przywołanie, każdy angażujący je akt świadomości (pozostają na deskach sceny, ale światło reflektorów omija je do momentu, gdy nie przyjdzie kolej na ich kwestię – bez nich wystawienie sztuki byłoby niemożliwe, czasem jednak przypada im rola niemych statystów). Wartości przypominają o sobie, gdy ktoś podważa ich rację bytu, lub gdy nosicielom tych wartości coś zagraża.

Wartość życia (życia ludzkiego) „stanowi miarę innych wartości, tych, które są «nad życie», i tych, które nie są warte życia”⁴¹. Lokowana – niezależnie od okoliczności czasoprzestrzennych i kontekstu kulturowego – na wysokich pozycjach w hierarchii ważności, jeśli nie na samym jej szczycie, nie jest – pomimo tego – wartością, którą się nieustannie hołubi. Wystarczy spojrzeć na ludzi, którzy – nie kwestionując, nie podważając jej pozycji – nieświadomie detronizują ją jednak, pretendentami do tronu czyniąc na przykład wysoki status społeczny czy materialny, lub też przyjemność płynącą z hulaszczego trybu życia. I choć nie można stwierdzić, iż są to wartości wartość życia negujące (nawet na zabójcze na dłuższą metę huczne swawole zwykło się patrzeć jako na – może niezbyt fortunny, nie najbardziej oklaskiwany – ale pomysł uczynienia życia intensywnym i barwnym) to jednak, gdy stają się celem samym w sobie, gdy uniezależniają się tracąc bliską relację z życiem jako wartością naczelną, i nie chcą dłużej pełnić funkcji służebnej wobec niego, wtedy stają w opozycji do życia jako takiego. Fenomen istnienia wydaje się oczywisty, wręcz pospolity. Staje się przedmiotem szczególnego, metafizycznego zadziwienia w obliczu śmierci.

Przebywając na małej wyspie Wasini, lecząc malarię i rany po wypadku samochodowym, jaki przeżył w drodze z Tsavy do Mombasy, Kydryński wciąż powraca do tragicznego zdarzenia: autobus, którym jechał zderzył się z transporterem. Zginęło mnóstwo ludzi. Kydryńskiemu i Mellerowi udało się przeżyć.

Nigdy wcześniej nie byłem tak blisko śmierci jak tamtego wieczoru w drodze do Mombasy, jednak też nigdy wcześniej życie nie miało takiej wartości, kiedy samo „istnienie” sprawiało niewysłowioną radość. (...) poczułem pragnienie życia. Tak silne, że aż bolesne. Urodziło się gdzieś w płucach i (...) trzymało się mnie za serce kurczowo, jak małe, przestraszone dziecko⁴².

⁴¹ K. Żygulski: *Wartości i wzory kultury. Rozważania socjologa*. Instytut Wydawniczy CRZZ, Warszawa 1975, s.171.

⁴² M. Kydryński: *Chwila...*, op. cit., s.135.

Wartość życia wyrażałaby się najpełniej w formule *memento mori*. Któż bardziej ceni życie, niż ten, który doświadczył własnej śmierci?⁴³

Na Czarnym Lądzie wartość życia ma znaczenie fundamentalne. Posiadanie bydła, kobiet, dzieci, posiadanie rodziny, wierność tradycji – znaczy: „przetrwać”, znaczy: „być”. W Afryce łatwo stracić życie. Powszechność i różnorodność obrazów śmierci (choroby, wypadki, kataklizmy, klęski żywiołowe, wojny domowe) przytłacza. A jednak, właśnie tam, spotkać można prawdziwych (zasłuchanych w wariacje na śmierć) wirtuozów życia, ludzi pogodnych, umiejętnie i prawdziwie cieszących się życiem poprzez całkowite zanurzenie w „teraz”. „Rozpatrywanie życia ludzkiego jako wartości prowadzi (...) do zagadnienia związku tej wartości z czasem, okresem trwania życia”⁴⁴ – zauważa Żygulski. A więc wartość życia związana jest nierozdzielnie z wartością czasu. Dla Afrykańczyka istnieje tylko „teraz”⁴⁵. Jeśli dziś jest głodny, a osobom zakażonym wirusem HIV wypłacane są zasiłki, dokonuje samozakażenia, by ów zasiłek otrzymać (i głód zaspokoić): „Kiedy nie wiesz, czy nie umrzesz za dwa tygodnie, nie przejmujesz się tym, co będzie za dwa lata”⁴⁶. Nad krótkowzrocznością Afrykańczyków ubolewa kenijski doktor Omu Anzala, szef jednego z projektów badań nad szczepionką przeciw AIDS: „Żeby zachowywać się w sposób odpowiedzialny, musisz mieć wyobrażenie przyszłości. Jakiegokolwiek! Moi rodacy nie mają żadnej przyszłości”⁴⁷. Podobne spostrzeżenia znajdujemy u Kydryńskiego. Rozmawiając w Masace z działaczami norweskiej organizacji humanitarnej, autor *Chwili przed zmierzchem* dowiadyuje się o wielu przypadkach naumyślnych samozakażeń wśród Ugandyjczyków: dla stojącego dziś w obliczu śmierci, „jaką wagę ma choroba, jeśli przyjdzie jutro, albo za kilka lat?”⁴⁸

⁴³ 22 grudnia 1849 roku Fiodor Dostojewski stanął przed plutonem egzekucyjnym, by przed samym wykonaniem wyroku usłyszeć, że z woli cara kara śmierci zostaje zamieniona na karę katorgi. „Pomyśl, aby skazanych w procesie Pietraszewskiego wprawdzie «nastraszyć» karą śmierci, a potem uszczęśliwić katorgą, równał się właściwie wymierzeniem im dwóch kar jednocześnie, i kary śmierci, i katorgi. Skazani przecierpieli przecież karę śmierci, około godziny byli przekonani, że umrą, i patrzyli na przygotowania do ich zgładzenia. Innymi słowy, Dostojewski za swój udział w zebraniach Pietraszewskiego poniósł karę śmierci, potem męczył się cztery lata na katordze” [S. Mackiewicz (Cat): *Dostojewski*. Wydawnictwo Puls, Londyn-Warszawa 1992, s.36]. Autor *Idioty* miał złożyć sobie po tym zdarzeniu obietnicę utrzymania w sobie stanu wyostrejzonej świadomości, jak kluczową, doniosłą, zasadniczą jest wartość życia (obietnicę nie zmarnotrawienia nawet minuty) – i jak sam później przyznał, nie udało mu się. Cień śmierci, wyraźny w sytuacji granicznej, rozwiązał się w korowodzie codzienności.

⁴⁴ K. Żygulski: *Wartości i wzory kultury...*, op. cit., s.172.

⁴⁵ Patrz: M. Kydryński: *Chwila...*, op. cit., s.140.

⁴⁶ A. Leszczyński: *Naznaczeni...*, op. cit., s.41.

⁴⁷ Ibidem, s.179.

⁴⁸ M. Kydryński: *Chwila...*, op. cit., s.155.

Człowiek pozbawiony wyobrażenia przyszłości w każdym „teraz” dostrzega oceaniczną przestrzeń czasu. „Teraz” **jest** życiem (realizacją życia, odczuwalnym ruchem przepony), „jutro” – jedynie życia antycypacją (założeniem nie istniejącego). Afrykanie nie odczuwają strachu przed nieuchronnością losu, nie szamoczą się ze śmiercią. „Ten żyje wolny, kto umie umrzeć”⁴⁹. Ten naprawdę żyje, kto nie umarł ze strachu przed śmiercią za życia.

Sienkiewicz, Brandys i Kydryński stawiają podróży i Afryce – jako celowi peregrynacji – wysokie noty. Doświadczenia, przeżycia czarno-lądowe okazują się niezwykle odżywcze⁵⁰. Autorzy relacji uczą się (na nowo) cenić życie: dostrzegają – tym razem w egzotycznej oprawie – jego piękno i uświadamiają sobie jego kruchość (zależność od skrawka cienia, od kropli wody). Afrykański elementarz okazuje się całkiem udanym (bo przejrzystym) przewodnikiem po wartościach.

Choć – jak pisze Kołakowski w *Etyce bez kodeksu*⁵¹ – nasze wartościowania cechuje prowizoryczność i wieczna nie-ostateczność, częstokroć ulegamy pokusie konserwatywnego (i żarliwego, rozemocjonowanego) obstawania przy wiecznej (zgodnej z własnym wyobrażeniem, przekonaniem) hierarchii świata wartości, przy uniwersalnym, ponadczasowym wzorcu moralnym, ignorując jego relatywny charakter i kontekstualne uwikłanie. Żarliwego, gdyż chodzi o poczucie bezpieczeństwa, o poczucie orientacji w świecie (i w tej jego części już nam znanej, oswojonej, i w tej jeszcze nierozpoznanej, dzikiej, egzotycznej). Czy jednak jest możliwe uniezależnienie, uwolnienie ocen i sądów „od związku genetycznego z sytuacjami ich nabywania”? Wartości – jak się zdaje – „pozostają w uwięzieniu sytuacyjnym”⁵².

⁴⁹ Ibidem, s. 135.

⁵⁰ Por. H. Sienkiewicz: *Listy z Afryki*, op. cit., s. 199-200.

⁵¹ L. Kołakowski: *Etyka bez kodeksu*. [W:] Tegoż: *Kultura i fetysze. Zbiór rozpraw*. PWN, Warszawa 1967, s. 158.

⁵² Ibidem, s. 6.

Rozdział 7

Dom i świat. Paradygmat podróży

*Na próżno pytać wędrowca o radę
przy wznoszeniu domu. Budowa nigdy
nie zostanie skończona¹.*

z chińskiej Księgi Ód

*Ludzie podróżowali i będą
podróżować, bowiem chęć poznania
świata i poznanie „nowego”
[Innego/innego – H.W.] jest silnym
bodźcem².*

Roman Łazarek

*(...) nic w turystyce od zamierzchłych
czasów się nie zmieniło, choć
zmieniało się spojrzenie na turystykę. I
zmienił się sposób jej oceniania³.*

Roman Łazarek

Wyznaczanie, określanie własnego miejsca w świecie (umiejscowienie się) jest ludzką potrzebą. Sposób jej realizacji zależy od tego, jak odczytuje się rzeczywistość (np. jako wrogą czy przyjazną), od tego, czy człowiek kreską wyrazistą i ostrą konturuje własną sylwetę (zaznacza swoje terytorium) czy może miękko wtapia się w tło (nie wyodrębnia, nie wydziela obszaru, który przynależy tylko jemu). Człowiek z rozwiniętym, rozbudowanym poczuciem zadomowienia traktuje świat jako dom (ciasny, domowy świat) – osiedlając się przemienia chaos w Kosmos, ustanawia świat jako domowy (staje się jego domownikiem); porządkuje przestrzeń wyznaczając w niej miejsce stałe, orientując je wszakże wokół centrum, w którym wzrasta stopień „zadomowienia”. Przestrzeń człowieka zadomowionego jest zorientowana na centrum – dom (jako punkt centralny) otaczają peryferia. Przestrzeń osiadła jest planowo zagospodarowana, to przestrzeń wytyczonych dróg, wydzielonych pól, linii granicznych – wartość poszczególnych jej fragmentów jest hierarchizowana (dominujący wpływ centralnego ośrodka na pozostałe tereny).

Osiadłe życie pól porządnie ogrodzonych żywopłotami i płotami. Oddzielnie krowy, oddzielnie uprawy; w słońcu linie graniczne nie pozostawiały wątpliwości, co do kogo należy. Każda krowa z

¹ B. Chatwin: *Ścieżki śpiewu*. Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 1998, s.187.

² R. Łazarek: *Rola turystyki w rozwoju kultury*. [W:] *Aksjologia turystyki*. Praca zbiorowa po red. Z. Dziubińskiego, Salezjańska Organizacja Sportowa Rzeczypospolitej Polskiej, Warszawa 2006, s.355.

³ Ibidem, s.356.

dzwonkiem, każda owca z oznakowanym uchem. Każdy człowiek ze swoim nazwiskiem i miejscem, do którego może się udać⁴.

Pielgrzymowi przez życie doczesne, żyjącemu w poczuciu bezdomności, świat jawi się jako gościniec – pielgrzym idzie prostą drogą do celu, po śladach swego Boga, mając Go za przewodnika.

Dla wędrowca-nomady, w odbiorze człowieka zadomowionego, świat to przestrzeń nieoswojona, nieznana, chaotyczna – tutaj nie ma centrum, brak drogowskazów, które określałyby pozycję idącego, jego położenie; każda próba orientacji jest próbą pierwszą. Przestrzeń, w jakiej porusza się wędrowiec, jest homogeniczna, jednorodna, wyzuta z miejsc. Przestrzeń nomadyczna jest przestrzenią otwartą, w której nie ma centrum i pobrzeży; każdy jej fragment jest równorzędny wobec pozostałych. Sprawia wrażenie – jak o rozległej puszczy porastającej bezludną wyspę wyraził się bohater powieści Thomasa Bergera – „czegoś bezkresnego i niezróżnicowanego”. Robert Crews, zmuszony katastrofą lotniczą do zamieszkania na wyspie, do oswojenia chaotycznego gąszczy w jej wnętrzu, dostrzega w końcu, iż przez puszcze przebiegają

pewne oczywiste szlaki, które – ponieważ z natury – wybrałoby każde zwierzę, nie wyłączając człowieka. Prowadziły one wzdłuż brzegów zbiorników wodnych, ciągnęły się u podnóży najwyższych partii terenu⁵.

Dla nomady warunkowanego koniecznością wędrówki ma ona charakter okresowy i przebiega powtarzalnymi trasami. Mongołowie, koczownicy afrykańscy czy Eskimosi nie mają od wieków problemu z wytyczeniem trasy i realizacją celu podróży. Ich świat, obcy Europejczykowi, staje się jednak symbolem nieokreśloności, alegorią przypadku.

Człowiek włączony w układ współrzędnych czasu i przestrzeni może wskazać własne położenie przy pomocy słów: „tutaj” „tam” „gdzieś.”

„Tutaj” lub „tam” można za każdym razem określić. Co więcej, w chwili kiedy zaczniemy wypełniać je konkretną treścią, słowa te popadają natychmiast w ścisłą zależność. Dość powiedzieć, że każdorazowe dodatkowe określenie słowa „tutaj” pociąga za sobą natychmiast dychotomiczny podział przestrzeni na dwie sfery. I tak: jeśli „tutaj” oznacza moje mieszkanie, „tam” zaczyna się już za jego progiem. Jeśli zaś mówiąc „tutaj” mam na myśli własny dom, „tam” zaczyna się na ulicy, a kończy się w nieskończoności. (...) od konkretnej treści słowa „tutaj” zależy konkretna treść słowa „tam”. Znajdują się one w ustawicznej walce o przestrzeń⁶.

⁴ J. Irving: *Uwolnić niedźwiedzie*. Wydawnictwo Marabut, Gdańsk 1994, s.383.

⁵ T. Berger: *Robert Crews*. Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 1995, s.159.

„Tutaj” i „tam” to przestrzenne „blisko” i „daleko”. Wędrowiec–nomada z założenia musi wiedzieć, gdzie jest, ale dla człowieka osiadłego znajduje się on „gdzieś”, nie wiadomo gdzie. „Gdzieś” oznacza miejsce bliżej nie określone, sygnalizuje brak dokładnego sprecyzowania, przybliżenia („blisko” i „daleko” są w tym przypadku określeniami nieadekwatnymi, pomiar odległości jest możliwy w stosunku do punktu odniesienia, pomiędzy wyznaczonymi punktami). Permanentne, stałe przebywanie „gdzieś” oznacza bezdomność. Owo „gdzieś” jest jednoczesnym „tu i tam” (znajdowaniem się jednocześnie w różnych miejscach, jednoczesnym kierowaniem się w różne strony), jest czymś pomiędzy „tutaj” i „tam”. Myślenie nomady i myślenie o nomadzie warunkowane bywa różnymi typami eksperyencji i odmiennymi punktami odniesienia.

Tułaczka Odyseusza ma przebieg linearny (graficznie przedstawiałaby linię łamaną) – punktem wyjścia jest pole bitwy pod Troją, punktem docelowym – Itaka, dom rodzinny. Przygody (ludzie, zdarzenia, miejsca - nanizane na krętą, poplątaną nić drogi prowadzącej do domu) opóźniają powrót, ale go nie udaremniają. By dostać się do upragnionego „tam”, Odys musi przekraczać i opuszczać kolejne „tutaj” – bez żalu, nie zwlekając, pospiesznie. Opieszałość osłabiłaby zdolność do stanowczych, zdecydowanych kroków naprzód, osłabiłaby determinację dotarcia do celu, mogłaby skazać Odysa na wieczną tułaczkę. Największym niebezpieczeństwem czyhającym na zmęczonego tułaczka Odysa jest zapomnienie o celu wyprawy, zapomnienie o ojczyźnie. Zapominanie to proces zadamawiania się na nowo, przywiązywania do miejsc, ludzi, gdy stacjonowanie przeradza się w osiadanie, gdy przystanek staje się miejscem stałego pobytu – stacją docelową (zapominając o Itace byłby gotów osiąść w innym miejscu, mógłby stać się domownikiem obcej ziemi). Odyseusz Homera jest jednak bohaterem niezłomnym, wytrwałym i niezachwianym w swym dążeniu:

Jam jest Odys Laertyd, z fortelów mych znany (...)
Mieszkam zaś na Itace jasnej (...)
Nie znam też nic miłszego nad ten kąt ojczysty.
Mogła długo mię trzymać Kalipso bogini
W grocie swej, chcąc, bym brał ją mężem został przy niej;
Mogła ajejska Kirka przez chytrą i czary
Pod małżeńskie w swym zamku ciągnąć mię kotary,
Lecz gra się nie udała – byłem nieugięty.
Ojczyzna, ojciec, matka – skarb wielki i święty
Takim nawet, co mają włości i dostatki

⁶ R. Przybylski: *Gentleman i dandys*. [W:] *Style zachowań romantycznych. Propozycje i dyskusje*. Pod red. M. Janion i M. Zielińskiej, PIW, Warszawa 1986, s.338.

W obcej ziemi, daleko od ojca i matki⁷.

Myśl o domu jest myślą przewodnią, konstryuuje, organizuje całą wyprawę, wskazuje kierunek, nie pozwala zatrzymać się, zejść z drogi. Niebezpieczeństwa przed jakimi staje Odys godzą bezpośrednio w jego pamięć o domu – przed takim zagrożeniem broni się z towarzyszami w czasie pobytu w kraju Lotofagów, żywiących się lotosem, w czasie pobytu u czarodziejki Kirke czy też spotykając na morzu obdarzone pięknym głosem Syreny:

One zaś Lotofagi jakby z przyjaciółmi
Obeszli się z naszymi, częstując ich ziołmi
Lotosu, tak iż który skosztował tej strawy,
Wracać nie chciał, o celu zapomniał wyprawy,
Tylko by w Lotofagów rad zostać ziemicy,
Jeść lotos i rodzinnej wyzbyć się tęsknicy.”⁸

Kirke „w komnaty zaprosiła swoje. (...)
(...) stół zastawia
Serami, a miód złoty z mąką im przyprawia,
Toż i wino pramnejskie, lecz durzące zioła
Mięsza w nie, by o domu zapomnieli zgoła.”⁹

„Szaleniec, kto się zbliży i Syren tych śpiewy
Usłyszy: ten nie ujrzy nigdy, póki żywy,
Ni małżonki, ni dzieck, ni ziemi rodzinnej,
Tak go zczaruje śpiew tych Syren słodkopłynny”¹⁰.

Siedem długich lat spędził Odys na wyspie Ogigii, przetrzymywany przez nimfę Kalipso, która pragnie, by tułacz wyrzekł się Itaki w zamian za wieczną młodość i nieśmiertelność. Odys odmawia, wypatrując sposobności powrotu do domu. Pamięć o domu pozwala mu zachować pamięć o tym, kim jest; to źródło siły, dzięki któremu nie ulega rozprzężeniu. Jest tułaczem dopóty, dopóki jego statek nie przybije do brzegów Itaki.

Hermes, który ustrzegł Odyseusza przed zgubnymi czarami potężnej Kirke był tym także, który boginie Kalipso przyniósł rozkaz Zeusa o nieodwołalnym powrocie Odysa do domu. Doświadczony goniec Hermes „jest patronem dróg, wędrowcem i wspomożycielem wędrowców. Jest posłem niosącym wieści, rady i nakazy najczęściej Zeusowe innym bogom, a także ludziom.”¹¹ Ów bóg wędrowiec, czujny, zwinny, obuty w niebiańskie,

⁷ Homer: *Odyseja*. PIW, Warszawa 1990, s.128-129.

⁸ Ibidem, s.130-131.

⁹ Ibidem, s.151-152.

¹⁰ Ibidem, s.182.

¹¹ Z. Kubiak: *Mitologia Greków i Rzymian*. ŚWIAT KSIĄŻKI, Warszawa 1997, s.286.

skrzydlate sandały, ze złotą laską w dłoni i w *petasos* na głowie (kapeluszu greckich wędrowców) „towarzyszy na wszelkich drogach wszelkim wędrowcom”¹² – włóczęgom, obieżyświatom, kupcom, nawet złodziejom. W przeciwieństwie do Odysa nie ma domu, jest przelotnym bywalcem ludzkich siedzib, gościem, nigdy domownikiem; to bezdomność wrodzona, trwała, a jednak naturalnie radosna, niefrasobliwa – nieludzka. Tułaczka Odyseusza jest uciążliwym, męczącym, długotrwałym powrotem do domu i niczym więcej, jest bezdomnością niepożądaną i czasowo ograniczoną. Bez projektu domu historia Odysa byłaby historią *par excellence* przygodową, ciągiem następujących po sobie w linii prostej przygód, których przeżywanie, doświadczanie wyczerpywałoby znaczenie, ważność wędrówki. Miejsca, do których trafia Odys nie byłyby stojącymi na zawadzie przeszkodami, które jedynie oddalają od celu i którym, tym samym, nie warto poświęcić bliższej uwagi. Wędrówka Odysa pozbawionego Itaki, Odysa nie posiadającego domu, byłaby „drogą-przed-siebie” a nie „drogą-przez-do”.

„Drogą-przez-do” jest również wędrówka bohaterów amerykańskiego filmu *Scarecrow (Strach na wróble)*¹³. Są typem, można chyba zaryzykować twierdzenie, XX-wiecznych Odyseuszów, właśnie ze względu na silne zaakcentowanie celu, któremu podporządkowana jest ich droga (to wędrowcy *teleos* – osiągnący cel). Max (Gene Hackman), były przestępca, po odsiedzeniu wyroku za napad podróżuje do Pittsburgha, by tam otworzyć – za zaoszczędzone w więzieniu pieniądze – nowoczesną myjnię samochodową. Francis Lionel (Al Pacino), po pięciu latach spędzonych na morzu chce wrócić do Detroit, do żony, od której uciekł, gdy zaszła w ciążę. Porzucają los złodziejasków, marynarzy, włóczęgów, los ludzi „poza” (*down-and-out, down by law*), by odtąd wieść żywot prawowitego właściciela, spełniać rolę odpowiedzialnego męża i ojca. Max i „Lion” spotykają się przy kalifornijskiej drodze, by wspólnie wyruszyć na wschód (podróżują autostopem, pociągami towarowymi, pieszo): dążą ku wymarzonej myjni – jak niegdyś Odys ku Itace, wracają do ukochanej Anny z dzieckiem – do swojej Penelopy i Telemacha. Ich droga – jak droga Odyseusza – najeżona jest przeszkodami. Obsesyjna wręcz pamięć o celu pozwala im jednak przetrwać „w drodze”.

Czym jest dom – punkt wyjścia i ostateczny cel wielu wyruszających w drogę? Dom to miejsce wyróżnione, wybrane spośród innych miejsc, odgródzone od reszty świata, własne, miejsce, które jest „czymś więcej niż tylko przecięciem współrzędnych w

¹² Ibidem, s.288.

¹³ *Scarecrow* (1973). Reżyseria: Jerry Schatzberg. W rolach głównych: Gene Hackman i Al Pacino.

przestrzeni”¹⁴. Ten fragment przestrzeni – wydzielony, obramowany – oswojony, dobrze znany, pozwala budować poczucie bezpieczeństwa (poczucie zadowolenia jest tożsame z poczuciem bezpieczeństwa). Tęsknota za domem jest tęsknotą za bezpiecznym schronieniem, za obszarem intymności. Dom jest także elementem kultury materialnej. Stopień bezdomności jest zarazem stopniem braków w sferze materialnej, wszelkich niedostatków i ograniczeń. Siedziba koczownika wskazuje na rozwój kultury materialnej w zgodzie z wędrownym trybem życia; ma tymczasowy charakter, jest mobilna (np. wigwam); podobnie wszelkie inne dobra materialne koczownika – poręczne, przenośne – sprzyjają ciągłym zmianom miejsc pobytu. Osiedlonec-rolnik obejmuje w posiadanie terytorium, osiada i przystępuje do budowy domu. Pragnie we własnym mikrokosmosie zaprowadzić stan trwałości, równowagi; czyni to poprzez eliminację ruchu (stabilny = nieruchomy). Otacza się przedmiotami, staje się właścicielem nieruchomości, które „przywiązują” go do miejsca – dom osiedleńcy to „nieporęczna” nieruchomość. Obóz można rozbić, zwinąć i przenieść. Budowa domu jest przedsięwzięciem o daleko idących konsekwencjach; wiąże się z zamiarem pozostawania, przebywania w jednym miejscu, z zamiarem długoterminowego użytkowania wzniesionej budowli. Budowanie „jest nie tylko środkiem i drogą do mieszkania, budowanie jest już w sobie samym zamieszkiwaniem”¹⁵ – pisze Heidegger, dodając: „Nie dlatego mieszkamy, żeśmy wybudowali, lecz budujemy i wybudowaliśmy, o ile mieszkamy, tzn. o ile jesteśmy jako mieszkańcy”¹⁶ – jako mieszkańcy, a nie jako koczownicy. Budowanie i posiadanie wiąże się z troską o rzeczy – oznacza pobyt przy rzeczach, otaczanie opieką rzeczy samodzielnie rosnących (uprawa roli) i wznoszenie tych, które same nie rosną (budowle).

Czasami „opuścić dom to jedyny sposób, by zaznaczyć, że różni się on czymś od innych miejsc”¹⁷. Podróż pomaga dookreślić, precyzyjniej definiować pojęcie „domu”; odnawia, potwierdza wyjątkowość miejsca zamieszkania albo też pozwala odczuć w sposób wyraźny jego nieredukowalną, „nieuleczalną” tymczasowość, prowizoryczność; może także po prostu oznaczać, ujawniać jego brak. Bycie w drodze człowieka posiadającego dom jest nabieraniem dystansu, od-dalaniem się (od centrum ku peryferiom); zaś bycie w drodze człowieka wyzutego z miejsca jest przemieszczaniem się, zmianą, ruchem, pokonywaniem odległości niewymiernych.

¹⁴ D. MacCannell: *Turysta. Nowa teoria klasy próżniaczej*. MUZA SA, Warszawa 2002, s.308.

¹⁵ M. Heidegger: *Budować, mieszkać, myśleć*. [W:] Tegoż: *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. „Czytelnik”, Warszawa 1977, s.317.

¹⁶ Ibidem, s.320.

¹⁷ D. MacCannell: *Turysta...*, op. cit., s.303-304.

Znamy bardzo wiele wyrażen określających człowieka w drodze: wędrowiec, włóczęga, obieżyświat, tramp, łazęga, wagabunda, koczownik, nomada, tułacz, pielgrzym, podróżnik, globtroter, turysta, wycieczkowicz, wagarowicz – samowolny *flâneur* opuszczający miejsce kojarzone z uciążliwym obowiązkiem. Każde z tych określeń wywołuje inne skojarzenia, choć są one wariacjami na jeden temat. Makroruchliwość wykraczająca poza „tu”, poza własne, domowe obejście, ruch przestrzenny zakładający prymat „tam” nad „tu”, chroniczna nieobecność spod znaku *ani-tu-ani-tam* – jest smakowaniem gościńca. Droga to przestrzeń pomiędzy, przestrzeń rozpięta między imperatywami miejsc, które określają, konturują, wpisują w rejestr, zachowują, budują, gromadzą i pozostają wierne stałym parametrom; miejsc, które – by użyć rozróżnienia dokonanego przez tytułowego bohatera powieści Bellowa *Henderson, Król Deszczu*¹⁸ – są dziedziną ludzi „Będących”. Zaś droga to przestrzeń pulsujących zmiennych, „Stawających się”, przestrzeń trwoniących (szukających i porzucających), przestrzeń spinająca ziemię i niebo ruchomym punktem na linii horyzontu, przestrzeń rozpiętniętych miejsc-projektów. Przestrzeń chwilowych celów, które wabią neonami: „permanencja”, „stałość”, „stabilność” ludzi zmęczonych tymczasowością. Czynią to na tyle skutecznie, że nawet Kerouacowski włóczęga Dean Moriarty (legendarny Neal Cassady) z powieści *On The Road*, ten szatan za kierownicą, demon szybkości, pirat drogowy pochylony nad deską rozdzielczą, szalony Ahab za sterem, żarłocznie, chciwie połykający kilometry ciągnącej się drogi, powie któregoś dnia: „coś niesamowitego, ta trwa...trwa...łość...”¹⁹. Miejsca łowią zmęczonych zmianą, tych, którym zaczyna brakować konturów, precyzji, szczegółu, tych, którzy gotowi są za Hendersonem powtórzyć: „Stawanie się zaczyna mi wychodzić bokiem. Dosyć! Dosyć! Najwyższy czas, żebym się już stał. Czas Być”²⁰, czas dotrzeć, czas stanąć, czas umiejscowić siebie i zamknąć drzwi.

Wędrowanie, bycie w drodze, „jako brak związku z wszelkim konkretnym punktem przestrzeni jest pojęciowo przeciwieństwem trwałego przywiązania do danego, konkretnego punktu”²¹, a takowe trwałe przywiązanie do konkretnego miejsca oznacza zakorzenienie (mniej trwałe można by nazwać zakotwiczeniem). Interesujące i ważne wydaje się pytanie o stopień zakorzenienia, zdomowienia ludzi, którzy w ten lub inny sposób doświadczają drogi, wędrowki; czy jest miejsce, którego są domownikami?

¹⁸ S. Bellow: *Henderson, Król Deszczu*. Wydawnictwo IN FOCUS, Olsztyn-Warszawa 1992, s.162.

¹⁹ J. Kerouac: *W drodze*. PIW, Warszawa 1993, s.316.

²⁰ S. Bellow: *Henderson, Król Deszczu*, op. cit, s.162.

²¹ G. Simmel: *Obcy*. [W:] Tegoż: *Socjologia*. PWN, Warszawa, 1975, s.504.

Określając relację „człowiek w drodze – dom” zauważamy, że w każdym przypadku – czy chodzi o włóczęgę, tułacza, pielgrzyma, czy o podróżnika albo turystę – ta relacja wygląda inaczej. Zygmunt Bauman w swym szkicu o ponowoczesności posłużył się figurami czterech odmiennych typów wędrowania: nazwy „pielgrzym” (życie jako pielgrzymka), „spacerowicz”, „włóczęga”, „turysta” (wśród wzorów osobowych znalazł się również „gracz”) są synonimami postaw człowieka wobec świata (w tym wobec domu i wobec drogi)²².

Janina Abramowska, snując rozważania dotyczące peregrynacji, dokonuje rozróżnień istotnych dla obrazu wędrowania (dla drożnego projektu egzystencjalnego), takich jak, po pierwsze, opozycje: droga – punkt, ruch – bezruch, po drugie, świat – dom. Świat, jako przestrzeń otwarta drogą, zakłada wędrowanie, i tym samym przeciwstawia się zamkniętej i zakładającej mieszkanie (osiedlenie) przestrzeni domu. Kategorię „świata” Abramowska wypełnia cudzym, obczyźnianym, nieznanym, nowym, zmianą, ryzykiem, przygodą, pogonią za zyskiem. „Dom” zaś obejmuje ojczyznę, to, co swoje, znane, stare. Mieszkaniec domu ceni trwałość, bezpieczeństwo i spokój poprzestając na tym, co już posiada. Autorka tekstu dostrzega wielowymiarowość relacji „obieżyświat, człowiek w drodze” – „dom”; akcentuje jej aksjologiczne i kontekstualne uwikłanie (sytuacyjne uwarunkowanie, subiektywny charakter); przypisuje opozycyjnym modelowym kategoriom: „świat” i „dom” znaki wartości:

Zarówno „dom”, jak i „świat” mogą stanowić przestrzeń nacechowaną ujemnie lub dodatnio, z czyjegoś punktu widzenia „właściwą” lub obcą. Proste działanie kombinatoryczne daje cztery możliwości:

dom świat

1. + -
2. - +
3. + +
4. - -

Można z nich wyprowadzić typologię rodzajów wędrówki, a zarazem postaw, programów, sytuacji egzystencjalnych²³.

Abramowska taką typologię buduje i, podobnie jak Bauman, przedstawia cztery realizacje projektu „bycia w drodze”, będące jednocześnie postawami wobec *the place of dwelling* („miejsca zamieszkania”).

²² Z. Bauman: *Ponowoczesne wzory osobowe*. [W:] Tegoż: *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*. Instytut Kultury, Warszawa 1994.

²³ J. Abramowska: *Peregrynacja*. [W:] Tejże: *Powtórzenia i wybory. Studia z tematyki i poetyki historycznej*. Dom Wydawniczy REBIS, Poznań 1995, s.296.

Jakie są relacje zachodzące „między ludzką świadomością (przestrzenią mentalną) i środowiskiem (przestrzenią fizyczną)”²⁴, gdy człowiek zmienia współrzędne? Czy człowiek w drodze ma życie domowe? Turysta na pewno. Abramowska ten typ wędrówki wpisuje w schemat trzeci, w którym zarówno dom, jak i świat obdarzone są wartościami dodatnimi (choć nieporównywalnymi):

Realizuje się tu przekonanie, że w domu najlepiej, ale i gdzie indziej dobrze, przekonanie, które jest udziałem kogoś ceniącego i akceptującego własne miejsce w świecie, silnie związanego z domem, kto jednak gotów jest chwilowo dobrowolnie go opuścić, aby przyswoić sobie wartości, jakie są do zdobycia gdzie indziej. W zasadzie wartości zdobyte w drodze mają być przyniesione i zużytkowane po powrocie, a czasem wręcz warunkują byt domu²⁵.

Istotne w przypadku turystyki wydawałoby się silniejsze zaakcentowanie domu – dom warunkuje byt podróży, nadaje jej kształt. Klient biura turystycznego jest kimś w rodzaju podróżnika-domatora, opuszcza dom z własnej woli powodowany chęcią obejrzenia miejsc, które „warto-trzeba zobaczyć”, miejsc atrakcyjnych. Dla niego „cały świat jest objęty mapami”²⁶, po których wodzi palcem; jego droga jest inkrustowana miejscami (i w tych ozdobach zawiera się cała wartość drogi). O tym, które miejsce jest atrakcyjne nie decyduje sam turysta; wartość atrakcyjności została nadana miejscom wcześniej (o wielofazowym procesie „sakralizacji”, przy dużym wsparciu instytucjonalnym pisze Dean MacCannell w *Turyście*) – turysta wkracza więc na ubity szlak, chodzi po wydeptanych już ścieżkach; „podróżuje tylko po to, żeby oglądać rzeczywistość wymyśloną dla niego i przez niego”²⁷, a nie rzeczywistość taką, jaka jest; jego zapatrzenia są sterowane i przewidywalne; chce czy nie chce zostaje wprzęgnięty w system atrakcji turystycznych:

Jeśli jedzie się do Europy, koniecznie trzeba zobaczyć Paryż; jeśli jedzie się do Paryża, koniecznie trzeba zobaczyć Notre Dame, wieżę Eiffla, Luwr; jeżeli się idzie do Luwru, koniecznie trzeba zobaczyć Wenus z Milo i, rzecz jasna, Monę Lizę. (...) od systemu atrakcji nie ma ucieczki, chyba że wybierze się opcję konserwatywną i zostanie w domu. Od obowiązku zwiedzania nie uwolni się nikt z wyjątkiem miejscowych mieszkańców²⁸.

Podróżowanie turysty jest zwiedzaniem - to sposób spędzania wolnego czasu, odpoczynek i rozrywka. Nieodzowny bagaż stanowi namiastkę domu – rozpakowywany w nowym miejscu „odczarowuje” obcą przestrzeń, zapewnia poczucie swojskości. Z kolei

²⁴ E. Rewers: *Język i przestrzeń w poststrukturalistycznej filozofii kultury* Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. A. Mickiewicza, Poznań 1996, s.49.

²⁵ J. Abramowska: *Peregrynacja*, op. cit., s.297.

²⁶ R. Rankin: *Księga prawd ostatecznych*. Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 1997, s.213.

²⁷ M. Bradbury: *Doktor Criminales*. Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 1996, s.297.

pamiątki przywiezione z podróży wzbogacają wystrój domowego wnętrza – zdobycze, trofea, łupy wypraw turystycznych pomagają w (roz)budowie domu, są przedmiotami konsumpcji, estetycznego użycia.

Ten, który zwiedza, niczego zmieniać ani nie chce, ani nie musi, ani też nie potrafi (...) Świat, jaki nawiedza dzisiejszy turysta, już wcześniej został skrojony według „jego” wyobrażeń i potrzeb, jakie wcześniej, dyskretnie i skutecznie, zostały wdrukowane w jego umysł. Do turystycznych powinności należy oglądanie się za ciekawostkami – do domu przywiezie wtedy sobie eksponaty, *curiositates* nadające się do postawienia na komodzie i pokazania znajomym²⁹.

Dom w trakcie trwania podróży pozostaje ośrodkiem centralnym, jest stałym punktem odniesienia; stanowi miarę, przy pomocy której turysta określa jakość towarów oferowanych przez podróż. Podróż turysty jest nierozzerwalnie związana z powrotem; dom jest zarazem punktem wyjścia i ostatnim z celów wyprawy.

Ciekawym, osobliwym przedsięwzięciem turystycznym (typem wędrowania z dodatkowo wartościowaną przestrzenią zarówno „domu”, jak i „świata”, przy silniejszym jednak zaakcentowaniu drogi) była podróż z Paryża do Marsylii francuską Autostradą Południową, w którą wyruszyli Carol Dunlop i Julio Cortazar. Wyprawa owych „autonautów” (jak sami siebie nazwali) została drobiazgowo zaplanowana i podzielona na etapy. Jej celem było dotarcie do Marsylii bez opuszczania autostrady, przy założeniu skrupulatnego przestrzegania ustalonych wcześniej reguł gry (podróżnicy są „graczami”): dwa parkingi dziennie, nocleg w drugim z nich (a parkingów na trasie Paryż – Marsylia jest 65); prowadzenie szczegółowej dokumentacji – pisanie dziennika podróży. Droga nie jest przez Cortazara i Dunlop traktowana instrumentalnie – sama autostrada ma zostać poddana bliższym oględzinom, z jej pospiesznym, efemerycznym życiem parkingowym. Zamierzeniem bohaterów jest uczynienie z niej na okres miesiąca domu. Wiedząc, że „żaden pojazd nie może przebywać na autostradzie dłużej niż dwa dni”³⁰, starają się o stosowne zezwolenie – w liście do Dyrektora Zarządu Autostrad zapytują, czy „nie ma przeciwwskazań (...) abyśmy przez miesiąc «mieszkali» na autostradzie [podkreśl. moje – H.W.]”³¹. Podróż Cortazara i jego małżonki to odkrywanie nie tyle drogi samej,

²⁸ D. MacCannell: *Turysta...*, op. cit., s.67.

²⁹ P. Kowalski: *Droga, wędrówka, turystyka w kulturze popularnej*. [W:] *Przestrzenie, miejsca, wędrówki. Kategoria przestrzeni w badaniach kulturowych i literackich*. Studia pod red. P. Kowalskiego. Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2001, s.17.

³⁰ C. Dunlop, J. Cortazar: *Autonauki z kosmostrady albo pozaczasowa podróż Paryż – Marsylia*. Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, Warszawa 1999, s.14.

³¹ Ibidem.

co, jak powiedział Krzysztof Masłoń, odkrywanie Parkinglandii³², to wyrażenie sprzeciwu „wobec zuchwalstwa autostrady, która miała czelność utrzymywać, że między punktem A i punktem B istnieje tylko i wyłącznie ona sama”³³. Autostrada okazała się więc pozornym przedmiotem badań,

nic nie znaczącą statystką, którą każdego dnia widzimy jedynie przez kilka minut, w trakcie dwóch szybkich odcinków trasy, po czym natychmiast zawracamy w głębinę [przydrożnych – H.W.] drzew albo, w najgorszym przypadku, ku nudnej plaży z cementu i różnorakich metali, na której Esso, Antar, Elf i inni idole o równie absurdalnych imionach czekają na swych nieszczęsnych wyznawców oddających się śmierdzącym i stale tym samym obrzędowi³⁴.

Cortazar chce opisać tzw. „obrzędy przydrożne” (praktykowane w krótkich chwilach popasu): rytuał parkingowych ablucji (zabiegi toaletowe) i rytuał napełniania pustego baku samochodu płynnym, drogocennym złotem (nektarem bożka dróg i gościńców, składanym mu w ofierze). W „byciu w drodze” Cortazara i Dunlop ważna jest właśnie przydrożność – to rozsmakowane w powolnym przeżuwanii „dalej”, bycie obok, w pobliżu (marginalizowane przez zwykłych użytkowników autostrady, ceniących „na”, „w”, „szybciej”). Rozciągając kilometry (wydłużając niemiłosiernie czas ich pokonywania) autonauci uwalniają się od wyjściowego A i docelowego B – odcinek drogi staje się nieskończoną przestrzenią:

Im dłużej jedziemy, tym większa zdaje się być wolność, jaką się cieszymy. I to bynajmniej nie dlatego, że zbliżamy się do Marsylii. Wręcz przeciwnie; to prawdopodobnie fakt, że oddaliliśmy się od punktu wyjścia [Paryża – H.W.], a zarazem całkowicie straciliśmy z oczu cel naszej podróży [Marsylię – H.W.], nadaje jej tę jakość. Stopniowo uczymy się nie tylko patrzeć na przestrzeń (...), ale być nią całą naszą istotą. A czy owa przestrzeń między dwoma przedmiotami – z chwilą, gdy spojrzenie usuwa je sobie z pola widzenia – nie jest z definicji nieograniczona?³⁵

W polu widzenia włóczęgi jest przestrzeń wypełniona nieskończoną ilością krzyżujących się prostych (nie odcinków). Włóczęga, w przeciwieństwie do turysty, nie ma domu, własną bezdomność afirmuje rezygnując z życia domowego na rzecz bycia w drodze. Zgodnie z jego systemem wartości, dom to przestrzeń nacechowana ujemnie, podczas gdy świat znajduje się w polu dodatnim, będąc przestrzenią samorealizacji. Abramowska wpisuje więc schemat włóczęgi w rubrykę drugą. Dla włóczęgi,

³² K. Masłoń: *Odkrywanie Parkinglandii*. „Rzeczpospolita” 1999-11-25 (nr 275).

³³ C. Dunlop, J. Cortazar: *Autonauci...*, op. cit., s.22.

³⁴ Ibidem, s.196.

³⁵ Ibidem, s.141.

Cygana, wiecznego turysty, „człowieka stepu”, a także kondotiera, marynarza, wędrownego kupca, aktora (...) samo wędrowanie bez celu lub do drobnych celów jawiących się po drodze staje się wartością samodzielną lub zastępczą wobec odrzuconych, a czasem skompromitowanych wartości Domu. (...) wybierają takie cele, które dają się realizować tylko w Świecie³⁶.

Drogę włóczęgi można by określić greckim terminem *aporia*, oznaczającym drogę, która *de facto* jest bezdrożem; to przestrzeń wyzuta z miejsc, nie szukająca w miejscach usprawiedliwienia, która chce pozostać anonimowa, nienazwana, z pewnością nie chce być mierzona i określana współrzędnymi. Dla włóczęgi świat „to jest gościniec i dom rodzinny zarazem”³⁷, który wiezie wciąż dalej, lecz jednocześnie użycza pokarmu i daje schronienie. Przecież pokarm tych ptaków niebieskich „nie rośnie w gnieździe”³⁸. Włóczęga jest człowiekiem, który nie chce „wodzić palcem po mapie, ale być w mapie”³⁹, to człowiek, który „dziś przychodzi, jutro odchodzi”, korzysta „z owej swobody przychodzenia i odchodzenia” pozostając wciąż „osobą bez własnego miejsca.”⁴⁰ Brak poczucia przynależności (wykorzenienie) sprawia, że włóczęga ustawicznie zmienia miejsca pobytu, które traktuje jak karawanseraje, domy zajezdne: pobyt jest w jego przypadku synonimem popasu, to jedynie chwilowe zatrzymanie się.

Jack Kerouac, w przywołanej wcześniej powieści *On the Road*, przedstawia życie w drodze grupy młodych ludzi. Głównymi bohaterami tej kroniki Beat Generation, opowieści o amerykańskich *cross-country trips*, jest sam Kerouac (narrator, pamiętnikarz) – występujący jako Sal Paradise i Neal Cassady (powieściowy Dean Moriarty), towarzysz Kerouaca w podróżach i tych podróży główny inicjator, rasowy włóczęga. Postać Deana Moriarty’ego, jego pojawienie się w życiu Sala i jego odejście, zniknięcie, spina klamrą całą opowieść. Spotkanie Sala z Deanem na pierwszych stronicach książki rozpoczyna późniejszy ciąg ich samochodowych wojaży, rozpoczyna nowy rozdział w życiu Sala, „który można by nazwać życiem w drodze”⁴¹; pożegnanie przyjaciół na końcu powieści zamyka jednocześnie okres beatowej degrengolady w życiu Sala, „okres, który dopada młodych facetów w wieku dwudziestu paru lat”⁴².

Czym dla bohaterów jest droga? Czy dla nich na świecie istnieje coś poza drogami? Sal, opuszczając Nowy Jork i kierując się ku Zachodniemu Wybrzeżu, stwierdza: „gdzieś na tej drodze czekają mnie dziewczyny, wizje, wszystko; gdzieś na tej drodze zostanie mi

³⁶ J. Abramowska: *Peregrynacja*, op. cit., s.297.

³⁷ R. Tagore: *Sadhana. Szept duszy. Zbłąkane ptaki*. Wydawnictwo Polskie, Lwów-Poznań 1922, s.258.

³⁸ Ibidem, s.237.

³⁹ S. Kaysen: *Przerwana lekcja muzyki*. Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 1996, s.112.

⁴⁰ G. Simmel: *Obcy*, op. cit., s.504 i 506.

⁴¹ J. Kerouac: *W drodze*, op. cit., s.5.

wręczona perła [podkreśl. moje – H.W.]”⁴³. „Droga to życie”⁴⁴, dlatego – zdaniem Deana – „musi w końcu doprowadzić do całego świata. Bo niby dokąd miałyby prowadzić”⁴⁵? Droga doprowadzi „do TEGO CZEGOŚ!”⁴⁶ (w którym skupia się wszystko, co najistotniejsze), do czegoś skończonego, kompletnego, pełnego, pod warunkiem, że z niej nie zrezygnują, że jej nie opuszczą, że pokochają ją bardziej niż dom. „Sal, musimy iść przed siebie i nie przystawać, dopóki tam nie dojdziemy. – A dokąd idziemy, stary? – Nie wiem, ale musimy iść”⁴⁷ – peroruje Dean. Ten cel, zarazem określony i nieokreślony, świadomość którego osiągnięć się dopiero w momencie dotarcia do niego, nadaje głębszy sens ich gorączkowej gonitwie. Chociaż więc bohaterowie chcą dotrzeć do konkretnych miejsc, miast, barów, odwiedzić rozsianych po kraju przyjaciół, ich podróże mają wymiar egzystencjalny; od celu podróży zawsze ważniejsza jest sama podróż, wszak droga to życie. A Dean cierpi na głód życia („był jak dmuchawiec, łatwo leący i bardzo ciekawy świata”⁴⁸). Powodowany iście witkacowskim nienasyceniem, nie przeżuwa – połyka. Interesuje go tak naprawdę tylko to, co przed nim, to, czego nie jest w stanie „tu i teraz” zobaczyć, dotknąć; wie, „że droga będzie jeszcze ciekawsza, zwłaszcza przed nami, zawsze ta przed nami”⁴⁹, przekracza więc nieustannie „tu” antycypując kolejne „tam”. Co znajduje się za zakrętem, za tamtą górą, dokąd może zaprowadzić ta droga albo tamta, jak żyją ludzie w Nowym Orleanie czy w Meksyku, co słyszeć u znajomych w Denver czy w Nowym Jorku, u pierwszej lub u trzeciej żony? Po każdym dotarciu do wyznaczonego na mapie punktu, Dean wypatruje kolejnego celu, pytając niecierpliwie: „Dokąd teraz? Dokąd teraz?”⁵⁰, bo „zawsze można coś więcej, trochę dalej – nie ma temu końca”⁵¹. Włóczęga wędruje *de facto* bez wyraźnego celu (cel Deana: „TO COŚ” nie jest określony przestrzennie, nie jest miejscem, nie abstrahuje od drogi). Bohater podróżuje bez żelaznego planu, gdyż plany – jeśli są – mają charakter prowizoryczny, a cele – nieustannie przekraczane, znoszone kolejnymi – stanowią co najwyżej pretekst dla drogi, są jej strawą. Sama droga nie jest więc traktowana instrumentalnie – jako li tylko środek do realizacji wcześniej powziętych zamierzeń (zamierzeń związanych z budowaniem). W

⁴² Ibidem, s. 75.

⁴³ Ibidem, s. 15.

⁴⁴ Ibidem, s. 257.

⁴⁵ Ibidem, s. 279.

⁴⁶ Ibidem, s. 320.

⁴⁷ Ibidem, s. 290.

⁴⁸ H. Zaworska: *Lustra Polaków. Szkice o literaturze współczesnej*. Wydawnictwo JUKA, Łódź 1994, s. 186.

⁴⁹ J. Kerouac: *W drodze*, op. cit., s. 337.

⁵⁰ Ibidem, s. 172.

⁵¹ Ibidem, s. 294.

tej drodze nie ma obcego, nie spotyka się Obcych. Można najwyżej zobaczyć coś innego, o czym się zapomina w transie szybkości i pędu.

Włóczęstwo Deana jest gospodarzeniem na zbyt rozległych włościach. Najlepiej czuje się on będąc w drodze, bo przynajmniej hipotetycznie jest wtedy obecny wszędzie, nigdzie jeszcze nie dojechawszy. Być może jego włóczęgowskie usposobienie kształtuje raczej potrzeba „wszechobecności” (jednoczesnego bycia, znajdowania się w wielu miejscach) niż potrzeba zaznaczania własnej nieobecności, braku przywiązania do miejsca. Bo z wieloma czuje się emocjonalnie związany – odczuwa bardzo silny sentyment do Denver, w którym się urodził, wspomina miasta, miasteczka, w których mieszkał, bywał, przez które przejeżdżał. Zostawił tak wiele śladów w rozległej przestrzeni amerykańskiego kontynentu, że właściwie wszędzie (w jego granicach) czuje się swojsko: „znamy Amerykę, jesteśmy tu w domu. Dokądkolwiek bym pojechał w tym kraju, zawsze dostanę to, co zechcę, bo tak samo jest na każdym rogu, znam tych ludzi, wiem, jak żyją”⁵². Ale Dean nie ma prawdziwego domu – dom w jego rozumieniu jest kategorią otwartą, zbyt otwartą; żaden fragment przestrzeni nie jest postrzegany przez niego „jako wielowymiarowy układ powinności (zobowiązań, obowiązków)”⁵³. Zachowuje się jak murzyńska kucharka, która nie rozumie, „że kiedy klimatyzatory pracują, to drzwi i okna na dwór mają być zamknięte, bo nie stać nas na chłodzenie Afryki”⁵⁴. Parafrazując, nikogo nie stać na podtrzymywanie płomienia kilku ognisk domowych, żaden człowiek nie zdoła ogrzać kilku łóżek jednocześnie – włóczęga Kerouaca we wszechobecności (która warunkowana jest gremialnym otwarciem się miejsc) dostrzega szansę ogrzania swym palącym spojrzeniem całego rozległego terytorium Ameryki (jedynie granice-drzwi Ameryki mogłyby, a nawet powinny zostać zamknięte). Dean nie ma więc domu – zbyt wiele miejsc obdarza tym mianem; nie dokonał wyboru – wyróżniając jedno miejsce, „zrezygnowałby” (przynajmniej teoretycznie) z pozostałych, bezpowrotnie utraciłby wszystkie inne. Jego upragnionym miejscem jest przestrzeń (która nosi w sobie potencjał wszystkich miejsc i wszystkich dróg, potencjał, który odkrywa przed człowiekiem w drodze). Jeśli, jak zauważa Tuan, „kojarząc przestrzeń z ruchem, odczuwamy miejsce jako pauzę”⁵⁵, to Dean tylko będąc w ruchu, rozwijając dużą prędkość, jest w stanie pomyśleć pauzę, ocalić swój kontur i realizować „trwam” – paradoksalnie, zajmując miejsce w pędzącym pociągu, czy miejsce za kierownicą

⁵² Ibidem, s.146-147.

⁵³ E. Rewers: *Język i przestrzeń...*, op. cit., s.44.

⁵⁴ M. Żuławski: *Ucieczka do Afryki*. „Czytelnik”, Warszawa 1983, s.22.

⁵⁵ Y-F. Tuan: *Przestrzeń i miejsce*. PIW, Warszawa 1987, s.16.

samochodu, ukołysany rytmicznym stukotem, melodią silnika, dziejącym się na zewnątrz ruchem, właśnie wtedy wewnętrznie wyhamowuje, spowalnia, przestaje wybiegać poza „teraz” (upajając się „teraz”, jednocześnie skupia uwagę na „tu”). Zapewne bliskie wydałyby się Moriarty’emu słowa Thoreau, który powiedział:

Mógłbym zamieszkać wszędzie, gdzie tylko na chwilę usiadłem i popatrzyłem na roztaczający się przede mną krajobraz. Czymże jest dom, jak nie sedes, czyli siedziba? (...) Nagle stwierdzałem: tam mógłbym mieszkać – i mieszkałem, przez godzinę⁵⁶.

Adresy zamieszkania Deana szybko się dezaktualizują. Miejsca są dla niego arytmiczne, jazgotliwe kakofonią szczegółów. Każdy dłuższy postój w tym lub innym mieście, mieszkaniu rozregulowuje Deana, sprawia, że życie owego miejsca nawarstwia się wokół niego – zaczyna krępować ruchy, ograniczać, dusić, tamować przepływ krwi; wtedy wyjeżdża, wraca na drogę, która udrażnia kanały komunikacyjne tak, że znów można „poczuć w nozdrzach (...) świat”⁵⁷, czyni oddech miarowym – puls drogi współgra z jego pulsem. To kobiety, z którymi się wiąże, które stają się jego żonami, które rodzą mu dzieci, zakładają „gniazda”. Dean w tych domach mieszka (bywa), ale jego „bycie w miejscu” nie idzie w parze z zadamawianiem się. Kobiety są „bóstwami domowego ogniska”, natomiast mężczyźni – jak zauważa Tagore – „mają swoje gniazda w zewnętrznym świecie, niewiele wiedzą o tym wszystkim, co oznacza dom. W tych sprawach powinni iść za głosem kobiety”⁵⁸. Dean doświadcza życia osiadłego i dokonuje wyboru miejsc, które owe doświadczenie umożliwią, ale osiadłość jako projekt egzystencjalny zdecydowanie odrzuca; jego wybory dyktowane są doraźną potrzebą, nigdy nie mają charakteru ostatecznego. Podkreśla: „wszystko jedno, gdzie mieszkam, zawsze spod łóżka wystaje mi kufer, jestem gotów ruszyć w drogę albo zostać wyrzucony”⁵⁹. Los włóczęgi nie przeraża go: „Człowiek wtedy przez całe życie nie wtrąca się do innych (...) nikt się go nie czepia, można sobie żyć po swojemu”⁶⁰. Prawdziwym domem – twierdzą dla Deana – byłby dom, do którego „może wrócić o dowolnej porze w środku nocy (...) i wyjść też, kiedy zechce”⁶¹, a więc dom otwartych drzwi, dom otwarty na drogę.

Dean – chronicznie niezadomowiony – ma mentalność włóczęgi, z kolei Sal to typ sezonowego podróżnika. Wyraźnie artykułuje potrzebę zakorzenienia, stabilizacji: „To nie

⁵⁶ H. D. Thoreau: *Walden, czyli życie w lesie*. PIW, Warszawa 1991, s.111-112.

⁵⁷ J. Kerouac: *W drodze*, op. cit., s.171.

⁵⁸ R. Tagore: *Dom i świat*. Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1989, s.20 i 14.

⁵⁹ J. Kerouac: *W drodze*, op. cit., s.304.

⁶⁰ Ibidem, s.303.

⁶¹ Ibidem, s.247.

może trwać wiecznie, ten cały obłęd i szastanie się to tu, to tam. Trzeba dokąds dotrzeć, coś znaleźć⁶². Ma dom (mieszka z ciotką), do którego po każdej włóczędce chętnie wraca: „Miałem dokąd pójść, miałem dom, miałem gdzie złożyć głowę, aby potem móc podsumować straty i zyski”⁶³. Jako młody pisarz, szuka w pyle dróg nowych doświadczeń, by później – w zaciszu domowym – dokonać bilansu, nadać przeżyciom formę literacką, by z nich/dzięki nim zacząć budować. Podróżowanie jest sposobem ciekawego spędzenia wakacji, a po powrocie Sal wraca na studia, do przerwanych czynności, rozpoczętych rękopisów. W przeciwieństwie do Deana ma do życia w drodze, włóczęgi dystans: zawsze antycypuje powrót; więcej, antycypuje życie domowe: chce założyć rodzinę i pisać. Nie chce zostać pochłoniętym przez świat: skazałby się na niemotę, niemoc twórczą.

O niemożności równoczesnego pisania i wędrowania pisze Kapuściński:

Nie potrafię pisać i równocześnie robić czegoś innego. (...) Gdy jestem wewnątrz wydarzeń, nie umiem się wobec nich zdystansować, nie umiem o tym pisać. (...) Trudność polega na pogodzeniu dwóch sytuacji: podróży, które są akumulatorem, gromadzeniem doświadczeń i wrażeń, i pisania, które wymaga ciszy, skupienia i koncentracji⁶⁴.

Sal potrzebuje domu, by tworzyć. Dean realizuje się w drodze. Bez umiarkowania, łapczywie pochłania świat, aż sam zostaje pochłonięty; „wchodząc w prędkość, szybki ruch – znika w podróż”⁶⁵ (nie istnieje wtedy nic poza drogami). Przypomina krokodyla

które wędrując po lądzie w instynktownym poszukiwaniu wody, zatracają świadomość wszystkiego poza własną wędrówką, aż można kopać je, wskakiwać na nie i nawet tego nie zauważa⁶⁶.

Dean wędruje w poszukiwaniu TEGO CZEGOŚĆ, ale jednocześnie przeczuwa, że TO COŚ jest nieosiągalne. Jednak swoim konsekwentnym, uporczywym „byciem w drodze” wyraża przekonanie, iż w tych (choćby płonnych) poszukiwaniach – nie w (roz)budowie domu – tkwi autentyczna wartość życia. Dean wystawia więc domowi ujemną notę, podczas gdy dla Sala zarówno przestrzeń „domu”, jak i przestrzeń „świata” są nacechowane dodatnio.

Akcentowanie wysokich wartości „świata” przy jednoczesnym deprecjonowaniu atrakcyjności siedzib mieszkalnych charakteryzuje bohaterów Hermanna Hessego. W

⁶² Ibidem, s. 141.

⁶³ Ibidem, s. 131.

⁶⁴ R. Kapuściński: *Autoportret reportera*. Wydawnictwo Znak, Kraków 2006, s. 43–45.

⁶⁵ K. Wilkoszewska: *Wariacje na postmodernizm*. UNIVERSITAS, Kraków 2000, s. 94.

⁶⁶ L. Auchincloss: *Druga szansa. Opowiadania dwóch pokoleń*. „Książka i Wiedza”, Warszawa 1973, s. 124.

Trzech opowieściach z życia Knulpa oraz w powieści *Narcyz i Złotousty* Hesse przedstawia losy włóczęgi i wędrowca, którzy w pyłe dróg i gościńców próbują odnaleźć siebie samych (ruchem ciała dynamizują, przyspieszają i intensyfikują ruch wciąż szukającego konturu „ja”), próbują odkryć tajemnicę bytu, życia, spełnić wyroki przeznaczenia. Ich wędrówki (w przeciwieństwie do wypraw turysty) nie sposób ująć w ramy (trwa nieprzerwanie) i zawiesić na ścianie (brak stałego adresu), by cieszyła oczy i przywoływała wspomnienia (samo pojęcie wspomnienia zakłada istnienie dystansu czasowo-przestrzennego pomiędzy przedmiotem wspomnień a tym, który wspomina; włóczęga nie znajduje się „poza”, „na zewnątrz” drogi – wędrówka stanowi istotę, miąższ jego bycia).

Zarówno Knulp, jak i Złotousty nie są twórcami i uczestnikami kultury materialnej, użytkownikami dóbr. „Plony” ich wędrówek nie służą gromadzeniu, łączywemu „spichlerzowaniu” świata; są niewymierne, nieprzekładalne na język prostej ekonomii, na język zysku. Syte i leniwe życie osiadłe prowadzi „do zasuszenia i zaniku owych zmysłów wewnętrznych, dla których jedynie dostępna była tajemnica”⁶⁷ – stąd tak wielka niechęć, tak zdecydowane odrzucenie świata ludzi zadomowionych, świata oswojonej a nie rozpoznanej – uwięzionej – dzikości (obcości), świata łatwych wyborów (pole możliwych wyborów jest ograniczone do koniecznego minimum) i komfortowego bezruchu triumfującej stabilizacji, odrzucenie świata, w którym nie ma miejsca na tajemnicę i na tych, którzy trawią czas na jej szukanie.

Wędrowiec Hessego jest człowiekiem samotnym (bezdomność wyobcowuje, separuje): „Miałem takie życie, jakie mi odpowiadało, nacieszyłem się wolnością i pięknem, ale przecież zawsze byłem sam”⁶⁸ – powie Knulp. Złotousty, „sam jeden biegnie po niepojętym, wrogim świecie, sam między chłodnymi, drwiącymi gwiazdami”⁶⁹, smakując rozkosze niezależności i ból samotności. To doświadczenie indywidualne (przyporządkowane jednostkowemu dążeniu), którego nie można multiplikować, wpisywać do przewodników turystycznych. Warto przytoczyć słowa Zaratusztry, Nietzscheańskiego wędrowca:

Na wielu drogach i wieloma sposoby doszedłem do swojej prawdy: nie na jednej tylko drabinie wspiałem się na swą wyżynę, skąd me oko w moje dale wybiega. I niechętnie o drogi pytałem (...). Chętniej zapytywałem drogi same i doświadczałem ich. Doświadczeniem i pytaniem było wszelkie

⁶⁷ H. Hesse: *Narcyz i Złotousty*. Oficyna Wydawnicza MOST, Warszawa 1991, s.154.

⁶⁸ H. Hesse: *Trzy opowieści z życia Knulpa*. PIW, Warszawa 1999, s.74.

⁶⁹ H. Hesse: *Narcyz...*, op. cit., s.115.

me chadzanie (...). „Oto – moja droga, a gdzie jest wasza?” – tak odpowiadam tym wszystkim, którzy mnie o drogę pytają⁷⁰.

Włóczęga odczuwa brak poczucia wspólnoty przeżyć, nawet z przygodnymi towarzyszami podróży. Więzy z ludźmi osiadłymi, kruche i przelotne, zaspokajają doraźne potrzeby, zmniejszają deficyt bliskości, bezpieczeństwa, sytości. Przedmiotem tęsknoty jest to, co nieznanne, nowe, nieprzewidywalne – Knulp i Złotousty dobrowolnie rezygnują z dobrodziejstw prowadzenia uporządkowanej i drobiazgowo zaplanowanej egzystencji (wygoda, spokój, niski poziom lęku), wystawiając się na działanie przypadku, improwizując.

Specyficzne warunki życia wędrownego (pomiędzy człowiekiem a światem nie ma ogniw pośrednich, barier chroniących, celowo utrudniających widoczność, wzajemną dosiężność) kształtują percepcję, domagają się wypracowania określonych metod poznawczych, sposobów „przyswajania”, osvajania rzeczywistości. Włóczęga Hessego cechuje „zwierzęca”, instynktowna dociekliwość. Zdobywana w trakcie wędrówek „głębsza wiedza krwi”⁷¹, wiedza „trzewi” (somatyczność – „dosłowność” – doznań, doświadczanie głodu, zimna, zmęczenia, uczucia lęku), wiedza zmysłów („uduchowionych zmysłów”⁷²) pozwala dostrzec i odczuć w pełni grozę, piękno, ból i rozkosz istnienia, znikomość wszystkiego, przygotowuje wreszcie na przeżycie duchowe: „człowiek przeznaczony do rzeczy wysokich może się bardzo daleko zanurzyć w krwawe, pijane grzęzawisko życia (...) nie zabijając w sobie boskości”⁷³.

Knulp i Złotousty to synowie marnotrawni („Strudzony drogą wędrowiec / A przed nim wina dzban / Inaczej być nie może - / To marnotrawny syn! [podkreśl moje – H.W.]”⁷⁴), pędzący swój dziecięcy, beztroski żywot. Lekkomysłny, nierozsądny, naiwny, niefrasobliwy wagabunda „zawsze w głębi serca jest dzieckiem, zawsze żyje w pierwszym dniu stworzenia, zanim się rozpoczęła historia świata, zawsze życiem jego kieruje niewiele popędów i potrzeb”⁷⁵. Bóg zwraca się do Knulpa:

Nie rozumiesz, że dlatego właśnie musiałeś stać się niepoważnym włóczęgą, żeby wszędzie rozrzucać trochę dziecinnego śmiechu i błazeństwa? (...) potrzebowałem cię właśnie takiego, jaki

⁷⁰ F. Nietzsche: *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*. Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 1995, s.175-176.

⁷¹ H. Hesse: *Narcyz...*, op. cit., s.142.

⁷² Ibidem, s.55.

⁷³ Ibidem, s.245.

⁷⁴ H. Hesse: *Trzy opowieści...*, op. cit., s.6.

⁷⁵ H. Hesse: *Narcyz...*, op. cit., s.160.

jesteś. Wędrowałeś w moje imię i w ludziach osiadłych wzbudzałeś zawsze trochę tęsknoty za wolnością. (...) Jesteś moim dzieckiem i moim bratem, jesteś częścią mnie samego⁷⁶.

Bezdomni są „synami wygnanego z raju Adama i braćmi niewinnych zwierząt. Z ręki niebios przyjmują godziną za godziną wszystko, co im jest dane”⁷⁷.

Bohaterowie Hessego próbują wykuć w twardym bloku skalnym życia zakłętą kształt piękna. Ich wędrówka jest poszukiwaniem idealnych proporcji, poszukiwaniem harmonii. „Boże, było pięknie [podkreśl. moje - H.W.], była piękna radość i piękny smutek, i tak strasznie byłoby żal każdego dnia, którego mogłoby zabraknąć!”⁷⁸ – stwierdza Knulp. Złotousty to artysta; Narcyz mówi do przyjaciela: „Masz więcej darów niż ja, jesteś bogatszy ode mnie i zarazem słabszy, będziesz miał piękniejszą i trudniejszą drogę niż ja [podkreśl. moje - H.W.]”⁷⁹. Włóczęga Wiktora, który przez krótki czas towarzyszy Złotoustemu w podróży, jest sztuką przetrwania, podczas gdy wędrówka Złotoustego – sztuką życia pięknego. Złotousty, chętnie oddający się estetycznym wzruszeniom, wie, iż sztuka wymaga ofiar; poświęca dla niej to, co najdroższe – wolność i zostaje uczniem mistrza Mikołaja, stając się tym samym człowiekiem osiadłym:

Sztuka, ta na pozór tak niematerialna bogini, potrzebowała tak wielu błahych rzeczy! Potrzebowała dachu nad głową, potrzebowała narzędzi, drzewa, gliny, farb, złota, wymagała pracy i cierpliwości. Jej to poświęcił dziką wolność lasów, oszołomienie dali, cierpką rozkosz niebezpieczeństwa, dumę nędzy, i ofiary te musiał składać ciągle na nowo, dławiąc się i zgrzytając zębami⁸⁰.

Powraca jednak na drogę. Wędrówka jest źródłem, z którego czerpie, oczarowany, urzeczony *chef d’oeuvre* Wielkiego Stworzyciela, bogactwem obrazów księgi życia.

Ten typ włóczęgi realizowany przez Knulpa czy Złotoustego bliski jest schematowi chrześcijańskiej *peregrinatio vitae* – to włóczęga pod skrzydłami *sacrum*, pobłogosławiona przez Boga. Bezdomność pielgrzyma w życiu doczesnym, pielgrzyma przez życie (*homo viator*) jest jego przeznaczeniem, stanem przyrodzonym, nieuchronną koniecznością (nie jest przedmiotem wyboru jak w przypadku włóczęgi, wagabundy; Adam i Ewa mieli wybór – po nich, każdy przychodzący na świat człowiek jest obciążony grzechem pierworodnym: naznaczony jest piętnem wygnania, dręczonego tęsknotą za utraconym i niedosiężnym). Antropologia chrześcijańska sytuuje ojczyznę człowieka w raju. Raj był

⁷⁶ H. Hesse: *Trzy opowieści...*, op. cit., s.92-93.

⁷⁷ H. Hesse: *Narcyz...*, op. cit., s.160.

⁷⁸ H. Hesse: *Trzy opowieści...*, op. cit., s.91.

⁷⁹ H. Hesse: *Narcyz...*, op. cit., s.59.

ojczyzną, siedzibą, doskonałym mieszkaniem danym człowiekowi przez Boga, z którego człowiek – łamiąc zakaz, zrywając owoc z zakazanego drzewa – został wygnany.

Tułaczkę „wygnańców Ewy” (chrześcijańską koncepcję ludzkości), wraz z archetypem Żyda wiecznego tułacza, Abramowska wpisuje w rubrykę czwartą obejmującą schemat sytuacji trwałego umiejscowienia w polu ujemnym, „gdy domu wcale nie ma albo jest on punktem odniesienia czysto hipotetycznym”⁸¹. Życie Bożego wygnańca to przebywanie w niegościnnym świecie, poza granicami tego, co prawdziwie swoje, domowe, bezpieczne: „status mieszkańca jest człowiekowi za życia w ogóle niedostępny”⁸². To tułaczce błądzenie pozbawione kierunku i celu. A więc w negatywnym sensie chrześcijańskiej *peregrinatio vitae*, przyjmując wyłącznie perspektywę doczesną, życie człowieka, „jego droga od narodzenia do śmierci stanowi rodzaj błędnego koła”⁸³. Lecz gdy tylko człowiek abstrahuje od świata, antycypuje rzeczywistość pozaziemską, wieczność, gdy podejmuje trud drogi w myśl Chrystusowych przykazań: „Pójdź za mną”⁸⁴ (J 1, 43), „Jeśli kto chce pójść za mną (...) niech mnie naśladowe”⁸⁵ (Mk 8, 34), gdy więc wybiera los pielgrzyma na ziemi partycypując tym samym w losie samego Syna Bożego, wtedy

życie przestaje być beznadziejnym tułaniem się, przybiera charakter wędrówki celowej, powrotu do ojczyzny niebieskiej. Znak ujemny zmienia się w dodatni, przekleństwo w zadanie i obowiązek⁸⁶.

W tym optymistycznym sensie *peregrinatio vitae* drodze zostaje nadany kierunek. Naśladowanie Chrystusa oznacza, że człowiek nie powinien zadomawiać się w świecie, który ma charakter doczesny i przemijający, w którym jest niejako „przetrzymywany”; budowa domu byłaby trudem chybionym, ziemskie siedziby pielgrzymie mają więc charakter prowizoryczny. „Lisy mają nory i ptaki powietrzne – gniazda, ale Syn Człowieczy nie ma miejsca, gdzie by głowę mógł wesprzeć” (Mt 8,20)⁸⁷; „dziś, jutro i pojutrze muszę być w drodze” (Łk 13,33)⁸⁸ – mówił Jezus, wskazując tym samym los, jaki musi przypaść w udziale jego wyznawcom. Jednak życie doczesne, a więc wędrówka,

⁸⁰ Ibidem, s. 143.

⁸¹ J. Abramowska: *Peregrynacja*, op. cit., s. 298.

⁸² Ibidem, s. 301.

⁸³ Ibidem.

⁸⁴ *Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 1965, s. 1322.

⁸⁵ Ibidem, s. 1269.

⁸⁶ J. Abramowska: *Peregrynacja*, op. cit., s. 302.

⁸⁷ *Biblia Tysiąclecia...*, op. cit., s. 1229-1230.

bezdomność to stan przejściowy. Pielgrzym jest wędrowcem zdyscyplinowanym, podporządkowuje wędrówkę jednemu celowi, dotarciu do rajskiej Ziemi Obiecanej („Ziemia Obiecana jest konsekrowaną namiastką Raju”⁸⁹), do domu, którego próg osiąga po przekroczeniu granicy czasu ziemskiego.

(...) mit Raju, wzorcowego pramiejsca, w którym człowiek może być naprawdę szczęśliwy, dominuje na mitem Drogi, będącej przeważnie drogą do celu, a nie celem samym w sobie. Obojętnie, czy u kresu ma być Ziemia Obiecana, czy Życie Wieczne⁹⁰.

Sienkiewicz, Brandys, Kydryński opuszczają dom podejmując wyprawę ku rubieżom swojskiego (cywilizowanego) świata – kierują się w stronę egzotycznych zakątków afrykańskich, by ująć obcą rzeczywistość w jej bezpośredniości, konkretności. Przekraczają granice swojego kraju, europejskie granice kulturowe. Tuż za granicą (w przypadku Brandysa i Kydryńskiego: po wyjściu z samolotu⁹¹) zaczyna się inne, czeka Inny⁹². To podróżnicy realizujący przede wszystkim cele poznawcze, zafascynowani Innym i poszukujący innego. Ich wędrowanie Abramowska umieściłaby w rubryce trzeciej („dom” +, „świat” +)⁹³. Otwarcie na świat towarzyszy świadomość własnego

⁸⁸ Ibidem, s.1303.

⁸⁹ E. Kosowska, E. Jaworski: *Europa Środkowa. Przeszłość pewnego złudzenia*. [W:] *Krainy utracone i pozyskane. Problem w literaturach Europy Środkowej*. Pod red. K. Krasuskiego. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2005, s.76-77.

⁹⁰ Ibidem, s.76.

⁹¹ Samolot – poprzez oderwanie od ziemi – odbiera granicom dosłowność, wyrazisty kontur. Słupy graniczne, usytuowane w przestrzeni „pomiędzy”, stają się dla pasażerów – unieważniających „pomiędzy” skokiem „nad” – nieuchwytnie. Mają orientację co do punktu wyjścia i punktu dojścia, nie mają natomiast świadomości drogi. Droga – ziemna, nie powietrzna – jest częścią krainy, po której wiedzie. Jest zarazem „szlakiem komunikacyjnym i spoiwem poszczególnych obszarów” [A. Wiczorekiewicz: *Wędrowcy fikcyjnych światów. Pielgrzym, rycerz i włóczęga*. Wydawnictwo SŁOWO/OBRAZ TERYTORIA, Gdańsk 1996, s.14]. To, jak jest pokonywana, wpływa na kształt podróży. Antoni Mączak zwraca uwagę na „kontrast między podróżowaniem pieszo, konno, powozem czy nawet samochodem po bocznych drogach a jazdą pociągiem lub po autostradzie. Kolej omija lub przecina miasta, korzysta się w niej ze specjalnych urządzeń – wagonów sypialnych i restauracyjnych. Ma drugorzędne znaczenie, czy za oknem ciągną się – jak w Holandii – połączone ze sobą miasta i osady, czy też pustynia: nie wpływa to na wygodę pasażera. Nie inaczej na autostradzie. (...) autostrady tworzą układ słabo powiązany z terenem: osobne stacje benzynowe, restauracje i hotele, wszystko raczej wysokiej klasy, a w każdym razie inne, nie regionalne, po prostu, programowo, zgłajszaltowane. Można zjechać z autostrady do miasteczka czy na camping, ale w zasadzie łączy ona wielkie miasta, centra turystyki. Tymczasem ktokolwiek podróżował powoli drogą, przebywał teren taki, jaki on był. (...) Podróżujący, choćby był najwyższego stanu i majątku, nie mógł się w tym stopniu oderwać, odgrodzić od przebywanej krainy, w jakim czyni to dzisiejszy spieszący się turysta za opłatą biletu czy myta na autostradzie” [A. Mączak: *Peregrynacje, wojaże, turystyka*. „Czytelnik”, Warszawa 1984, s.75-76]. Z całkowitym oderwaniem od terenu, z odgrodzeniem zupełnym, z pełną izolacją pasażera mamy do czynienia właśnie w przypadku podróży samolotem. Droga sprowadzona zostaje do wymiaru czasowego (podróżnik doświadcza jej patrząc na zegarek) – traci swój wymiar przestrzenny, swój potencjał semantyczny związany ze zróżnicowaniem terytorialnym, związek z przecinającymi ją w poprzek, a niewidzialnymi w powietrzu granicami.

⁹² Z. W. Dudek, A. Pankalla: *Psychologia kultury. Doświadczenia graniczne i transkulturowe*. Eneteia, Warszawa 2005, s.96.

⁹³ J. Abramowska: *Peregrynacja*, op. cit., s.296.

tożsamościowego umiejscowienia, pamięć o „skąd”, o domu. Nieznane daje obietnicę epistemologicznej przygody. „Byle znaleźć w Nieznanym coś, co będzie *nowe!*”⁹⁴ – woła Baudelaire. Poetyckiemu zawołaniu autora *Kwiatów zła* wtórują polscy podróżnicy, gdy artykułują potrzebę zmiany: potrzebę zmiany „niewiedzy w wiedzę”⁹⁵, nieznanego w znane, chęć zastąpienia Wciąż-Tego-Samego Czymś-Innym.

Inny stanowi część współczesnej filozofii, inne – od dawna jest podstawą badań antropologicznych. Terminy: *L'Autre* (Inny) i *l'autre* (inne; to, co inne)⁹⁶ są kluczowe dla koncepcji Spotkania, Dialogu rozwiniętej przez Emmanuela Lévinasa. Autor *Imion własnych* twierdzi, iż dopiero w relacji z drugim człowiekiem następuje ukonstytuowanie jednostki. Człowiek staje się człowiekiem (staje się sobą) poprzez otwarcie na inność; „pozbawiony komunikacji z czymś innym prócz siebie, wyzuty z relacji z tym, co całkowicie odmienne, w samotności swego stosunku do siebie «zamyka się niczym monada»”⁹⁷. Ową monadyczną immanencję *Ja* rozrywa inność, wyjście z *Ja* ku niej, a więc transcendencja. „Transcendencja jest bliskością”⁹⁸ – mówi Lévinas zaznaczając jednocześnie, że owa bliskość „nie jest przyleganiem”⁹⁹, że polega „na świadomości i zachowywaniu granicy inności”¹⁰⁰.

Czy podróż – jako wyjście w stronę świata – spełnia postulaty antymonadologiczne? Czy zmniejszając dystans między ludźmi doprowadza do spotkania twarzą-w-twarz, umożliwia dialog? Niekoniecznie. Tym bardziej, że *Ja* to często *My*, a *Ty* – *On / Oni*¹⁰¹. A z pewnością nie – odpowiedziałby Lévinas – biorąc pod uwagę prymarną

⁹⁴ Ch. Baudelaire: *Podróż*. [W:] Tegoż: *Kwiaty zła*. Wydawnictwo Literackie, Kraków 1990, s.345.

⁹⁵ A. Wierzbicki: *Wędrowcy fikcyjnych światów...*, op. cit., s.150.

⁹⁶ E. Lévinas: *Czas i to, co inne*. Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s.8.

⁹⁷ A. Renaut: *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich Wydawnictwo, Wrocław 2001, s.259.

⁹⁸ E. Lévinas: *O Bogu, który nawiedza myśl*. Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, s.61.

⁹⁹ E. Lévinas: *Czas...*, op. cit., s.10.

¹⁰⁰ A. Kunce: *Przestrzeń moralna dyskursu kulturowego. O opisach Ryszarda Kapuścińskiego*. [W:] *Aksjotyczne przestrzenie kultury*. Pod red. Renaty Tańczuk i Doroty Wolskiej. Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2005, s.127.

¹⁰¹ Katarzyna Wielechowska pisze, iż „każda relacja *Ja – Inny* zawiera w sobie, potencjalnie projektuje, relacje społeczne” [K. Wielechowska: *Oblicza Trzeciego: od lęku do współdziałania*. [W:] *Tropy tożsamości: Imy Obcy Trzeci*. Pod red. W. Kałagi. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2004, s.71]. W spotkaniu Polaka (Europejczyka) z Afrykańczykiem istotne wydają się różnice kulturowe. Relacja między nimi ma szerszy kontekst: jest związkiem zachodzącym między ludźmi należącymi do określonych wspólnot. Spotkaniowość Lévinasa natomiast jest spotkaniowością intymną, kameralną; drugi człowiek jest inny nie w wymiarze społeczno-kulturowym, lecz w wymiarze indywidualnym; nie jest reprezentantem, przedstawicielem, „nie jest postacią daną w kontekście. Zwykle jest się pewną «osobistością»: jest się profesorem Sorbony, zastępcą przewodniczącego Rady Państwa, synem pana X, tym wszystkim, co jest w paszporcie, sposobem ubierania się, prezencją, [kulturą – H.W.]. Każde znaczenie w potocznym sensie tego słowa jest zależne od takiego kontekstu: sens czegoś zależy od swej relacji do czegoś innego. Tu przeciwnie, twarz jest sensem ze względu na nią samą. Ty to ty” [E. Lévinas: *Etyka i nieskończony. Rozmowy z Philipp'em Nemo*. Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1991, s.49-50].

funkcję wszelkich przedsięwzięć podróźniczych – funkcję poznawczą: „była zawsze – i jest, wyraźnie ukształtowaną potrzebą człowieka, której sens dobrze oddaje znane powiedzenie «podróże kształcą»”¹⁰². Inność jest przez podróżników opisywana, syntetyzowana, tematyzowana, staje się przedmiotem badawczego oglądu – kontakt z nią sprowadza się do percepcji, do odbioru wizualnego. Lévinas nastawieniu poznawczemu przeciwstawia konfrontację, dialogiczną i etyczną (jedynie właściwą) relację „twarzą-w-twarz”. Relacja epistemologiczna, zasadzająca się na komunikowaniu wiedzy i byciu „obok” (nie „wobec”), wiąże się – jego zdaniem – z podporządkowaniem sobie Innego. W rozmowie z Philipp’em Nemo przekonuje:

Gdy widzi Pan nos, oczy, czoło, brodę drugiego i gdy potrafi je Pan opisać, oznacza to, że zwracamy się do niego jako do przedmiotu. Najlepszy sposób poznania drugiego to taki, w którym nie zauważymy nawet koloru jego oczu!¹⁰³

Poznanie eliminuje, znosi inność – jest asymilacją, a więc wiąże się z przyswojeniem, wchłonięciem, włączeniem nowego do zdobytego wcześniej doświadczenia i wiedzy. Poznający zawłaszcza, kolonizuje, przystosowuje nowe do starego, przekształca To-Co-Inne w To-Samo. Epistemologiczne nastawienie sprawia – zauważa Marcin Waligóra – że

Inny staje się dla Ja kimś możliwym do ogarnięcia, do zamknięcia w definicji, kimś znanym, kimś, można by rzec, swojskim. I to właśnie stanowi, zdaniem Lévinasa, o nieetyczności poznawczego zachowania¹⁰⁴.

Relacje z innością, postulowane przez autora *Etyki i nieskończonego*, „odcinają się od relacji, w których Ten Sam dominuje, pochłania lub obejmuje Innego, a których modelem jest wiedza”¹⁰⁵. Autentycznej bliskości nie udaremnia fiasko poznania, niezrozumienie – jest możliwa do osiągnięcia dzięki utrzymywaniu separacji, dwoistości, uznawaniu granic, zaakceptowaniu nieosiągalności i nieprzewidywalności. „Czy musisz wszystko rozumieć? Uszanuj obecność tajemnicy. To, co niewiadome, nadaje rzeczom głębi”¹⁰⁶ – pisze Kapuściński, ujawniając – jak stwierdza Aleksandra Kunce – prawdziwą wrażliwość antropologiczną; wie, jak ważne jest „zachowanie nienaruszalnej intymności innego”¹⁰⁷.

¹⁰² J. Wysokiński: *Poznawcze funkcje turystyki wobec procesu globalizacji*. [W:] *Aksjologia turystyki*, op. cit., s.439.

¹⁰³ E. Lévinas: *Etyka i nieskończony...*, op. cit., s.49.

¹⁰⁴ Marcin Waligóra: *Od metafizyki obecności do metafizyki śladu. Martin Heidegger i Emmanuel Levinas*. [W:] *Tropy tożsamości...*, op. cit., s.85.

¹⁰⁵ E. Lévinas: *Etyka i nieskończony...*, op. cit., s.39.

¹⁰⁶ R. Kapuściński: *Lapidaria*. „Czytelnik”, Warszawa 2005, s.422.

¹⁰⁷ A. Kunce: *Przestrzeń moralna dyskursu kulturowego...*, op. cit., s.127.

Ku nowemu, na „podbój zewnętrzności”¹⁰⁸ wyruszają coraz większe rzesze ludzi. Jeśli do końca XVIII wieku podróżników charakteryzowało raczej nastawienie na słowo, ucho, język (a więc na dialog), to od XIX stulecia obserwować możemy zwrot w kierunku obrazu, dominację zmysłu wzroku, prymat naoczności, preferowanie kodu wizualnego w komunikowaniu się ze światem, który zaczął być przede wszystkim oglądany, podglądany (zwiedzany)¹⁰⁹. Komunikacja została sprowadzona do postrzegania. Obserwowanie (fotografowanie) zastąpiło „czytanie”, „słuchanie”, zastąpiło rozmowę. W pierwszym przypadku spotkanie z Innym nie jest niezbędne (ważne, by był osiągalny wzrokiem) – to perspektywa monologiczna turysty sytuującego się „obok”. W drugim zaś przypadku mamy do czynienia z sytuacją dialogiczną, dla której zaistnienia konieczna jest aktywna obecność drugiego człowieka.

W XX wieku podróżowanie stało się obyczajem masowym – turystyką, będącą zdemokratyzowaną, a w konsekwencji strywalizowaną podróżą¹¹⁰, o poważnie umniejszonych funkcjach poznawczych. Na proces umasowienia zjawiska podróży zwraca uwagę Krzysztof Podemski:

Przez ostatnie półwiecze liczba „przekroczeń granic w ciągu roku” (inaczej nie daje się rejestrować międzynarodowego ruchu turystycznego) na świecie wzrosła 28 razy, z 25 milionów w 1950 do 700 milionów w roku 2002. W Polsce liczba ta wzrosła z 44 163 w pierwszym roku popaździernikowej odwilży do 55 milionów w 1999 roku, czyli w ciągu 45 lat wzrosła aż 211 razy. (...) [jednak – H.W.] nadal granicy nigdy nie przekroczyło 39% mieszkańców naszego kraju, a poza Europą było najwyżej 2% rodaków¹¹¹.

Sienkiewicz, Brandys i Kydryński należą więc do tych nielicznych, których udziałem stała się egzotyka urzeczywistniona, bezpośrednie zetknięcie ze światem naznaczonym stygmatem nieredukowalnej kulturowej obcości. Doświadczenie innego, spotkanie Innego pozwoliło autorom analizowanych w tej pracy relacji zatęsknić – potwierdzić wartość domu i utrwalić granice: „relacja z drugim człowiekiem jest jakby umacnianiem siebie samego – aż się osiągnie «twardość» materii”¹¹². Nie sposób pomyśleć Ja bez Ty. Nie sposób dostrzec w sobie Ty, gdyby nie spojrzenie Ja-Innego.

Nieobecność białych plam na mapach nie osłabiła ciekawości świata i nie zlikwidowała zjawiska inności. Od podróżników, turystów zawsze oczekuje się

¹⁰⁸ E. Lévinas: *Imiona własne*. Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s.148.

¹⁰⁹ K. Podemski: *Socjologia podróży*. [W:] *Wędrować, pielgrzymować, być turystą. Podróż w dyskursach kultury*. Studia pod red. P. Kowalskiego, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2003, s.114.

¹¹⁰ Ibidem, s.120.

¹¹¹ Ibidem, s.115.

¹¹² E. Lévinas: *Imiona własne*, op. cit., s.183.

niezwykłych opowieści, gdziekolwiek nie pojadą, dokądkolwiek dotrą; każde „tam” posiada coś, czego brak „tu”. Wielkie odkrycia geograficzne rozpoczęły proces globalizacji, który w wieku XX uczynił świat powszechnie dostępnym (poprzez rozwój masowych środków komunikacji, stworzenie gęstej sieci turystycznej infrastruktury), uczynił go ciasnym i jednocześnie mniej urozmaiconym. Inność nie została zlikwidowana, ale stała się towarem deficytowym. „«Popyt» na turystykę pojawia się wtedy, gdy obcość (*strangeness*) staje się wartością samą w sobie”¹¹³ – pisze Podemski. A staje się w obliczu zagrożonej różnicy, zatartych kontrastów, uniformizacji doświadczeń, stylów życia. Odkryciem na miarę tych renesansowych byłoby znaleźć dzisiaj miejsca przechowujące nie rozmytą, nie naruszoną, wyrazistą inność, będącą orzeźwiającym powiewem w dusznej homogenicznej atmosferze skurczonego świata.

Wykształcony w XVII wieku paradygmat podróży¹¹⁴ (dotyczący motywów, celów, wyboru drogi, najodpowiedniejszego środka lokomocji, wyboru gospody – hotelu) przetrwał do wieku XX i nadal wydaje się atrakcyjny i zaskakująco niezmienny, chociaż współcześnie w kulturze Zachodu towarzyszą mu inne formy fascynacji mobilności związane z prężnym rozwojem techniki.

Studiując materialne warunki życia w podróży dostrzegamy ostre kontrasty epok, poznajemy kraje „pozostające w tyle” za innymi, wciąż porównujemy i sprawdzamy jedną strukturę cywilizacyjną przez jej kontrast wobec drugiej. Skupiwszy uwagę na sferze zjawisk psychicznych – sposobie przeżywania, percepcji, refleksji podróżnego – w średniowiecznym pielgrzymie, barokowym podróżnym „w cudzych krajach” czy w turyście przesiadającym się do przedziału kolei żelaznej łatwo rozpoznamy bliźniego¹¹⁵.

Polscy *Africa-trotters* dzielą te same dylematy, tą samą ciekawość świata i potrzebę innego. Odnajdują na Czarnym Łądzie ślady pozostawione przez swoich poprzedników. Mają świadomość, iż po nich przyjdą inni. Ich własne przygody wpisują się w długi rejestr czarno-łądowych opowieści. Drogi kurczącego się świata pozostają przejezdne i czekają kolejnych poszukiwaczy nowości. Wśród nich zawsze będą bezdomni wędrowcy i pielgrzymi, podróżujący z domu przez świat do domu, w poszukiwaniu Innego i tego, co inne.

¹¹³ K. Podemski: *Socjologia podróży*, op. cit., s.122.

¹¹⁴ Por. A. Mączak: *Życie codzienne w podróżach po Europie w XVI i XVII wieku*. PIW, Warszawa 1978.

¹¹⁵ A. Mączak: *Peregrynacje, wojaje...*, op. cit., s.23.

Zakończenie

Jesteśmy jak ci ślepcy, z których każdy maca jakąś część ciała słonia. Jeden myśli, że dotyka kolumny, drugi, że węża, trzeci, że jakiegoś twardego przedmiotu, czwarty, że muru, jeszcze inny, że szczotki na giętym trzonku, w zależności od tego, czy dotykają nogi, trąby, kła, boku zwierzęcia czy ogona¹.

Siniti Kunar Chatterji

Afryka – ta, której doświadczył i jaką znał/mógł znać Henryk Sienkiewicz – powołała do życia Stasia Tarkowskiego i Nel Rawlison, porwanych przez wyznawców Mahdiego, wędrujących potem samotnie po dzikiej krainie, pokonujących pomimo czyhających wokół niebezpieczeństw setki kilometrów. Ta Afryka służyła własną historią (budowa Kanału Sueskiego, powstanie mahometan sudańskich przeciw Anglikom w 1885 roku i zabicie generała Charlesa Gordona, proceder handlu niewolnikami, wojny plemienne). Udostępniła powieściowym bohaterom swe egzotyczne wnętrza i zewnątrz: puszcze, pustynie, góry, wioskowe tukule. Stworzyła okazję zaprzyjaźnienia się z tubylczą ludnością (Kali, Mea). Pozwoliła zabijać lwy, skorpiony, węże, oswajać słonie (dobroduszny King), zamieszkiwać w obdarzanych swojskimi nazwami baobabach (baobab „Kraków”). Tak ucharakteryzowana, wyreżyserowana zręcznym piórem polskiego pisarza Afryka, stała się z kolei udziałem młodego Brandysa i Kydryńskiego. Obrazy Sienkiewiczowskie, będące mieszanką faktu i fantazji, okazały się na tyle udane, że w niejednym zasiały ziarno tęsknoty za światem afrykańskiej egzotyki. Rozbudziły chęć znalezienia się w owym odległym „tam”. Jeśli Brandysowska wędrówka (pomimo tytułu jakim dziennikarz opatrzył swą relację) czy wędrówka Kydryńskiego, nie zawsze wiodły śladami Stasia i Nel (ta, zrelacjonowana później w *Chwili przed zmierzchem*, wieść nie miała), to z pewnością polskim Africa-trotters towarzyszyła nadzieja przeżycia równie ekscytującej Wielkiej Przygody, takiej, jaka stała się niegdyś udziałem młodych bohaterów.

„Nie musisz być obcym w kosmosie, żeby pisać science fiction”². Wyprawa afrykańska Sienkiewicza, choć nieudana, krótka, pozwoliła pisarzowi stworzyć klasyczną

¹ F. Braudel: *Gramatyka cywilizacji*. Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, s.57.

² F. Prose: *Błękitny anioł*. Dom Wydawniczy REBIS, Poznań 2002, s.66.

już powieść czarno-lądową, która ukształtowała i nadal kształtuje wyobraźnię wielu „post-sienkiewiczowskich” polskich zdobywców Czarnego Lądu. Natomiast jego reportażowe listy pozostają świadectwem XIX-wiecznego horyzontu geograficznego, kolonialnej mentalności, bezwiednego posługiwania się stereotypami własnej epoki, świadectwem podróży-porażki, i jako takie nie mogą konkurować z relacjami, które wyszły spod pióra późniejszych XX-wiecznych Kapuścińskich; z upływem czasu pokryły się patyną, zdezaktualizowały. Po *Listy z Afryki* sięga się nieporównanie rzadziej niż po *W pustyni i w puszczy*. Sięgają raczej biografowie Sienkiewicza, niż poszukiwacze prawdy o Afryce. Sięgają Polacy, gdy po Kapuścińskiego (najczęściej tłumaczonego, poza Stanisławem Lemem, współczesnego polskiego autora) sięga cały świat.

Ten przedstawiony w *W pustyni i w puszczy*, uprawdopodobniony autorskim „byłem” („sięgnijcie, drodzy czytelnicy, po *Listy z Afryki*”), pozostaje literacką fikcją, i w tym literackim wzięciu w cudzysłów przedstawianego świata – paradoksalnie – tkwi siła i wartość Sienkiewiczowskiego tekstu jako możliwej drogi (trampoliny) do Afryki (w mistrzowskim wykreowaniu egzotycznego, prawdziwie czarno-lądowego nastroju). Powieść przygodowa – mająca na celu przekazanie stosownej światopoglądowej nauki moralnej – nie pretenduje do roli przekaznika ścisłej wiedzy historycznej, etnologicznej etc.; co najwyżej – jeśli równie porywająca, co *W pustyni i w puszczy* – zaprasza, zachęca do jej zdobycia. I zachęca skutecznie. Nie pretenduje do roli wyroczni, zwierciadła, do zabierania głosu definitywnego, rozstrzygającego. Oceny, jakie autor powieści stawia historii, kulturze – przez sam fakt wplecenia ich w wykreowany świat fikcji literackiej – tracą na kategoryczności. Powieść, z założenia umowna, przedstawia świat w krzywym zwierciadle, i te krzywizny, zniekształcenia w tonacji czarno-białej – służące wyeksponowaniu przygody, będące dla niej malowniczym, ale tylko tłem – stają się przez swą drugoplanowość możliwe do przyjęcia (przełknięcia).

Niejednym z młodych czytelników, chętnie dający się porwać ze Stasiem i Nel i wraz z nimi pokonujący trudy wędrówki, już jako człowiek dorosły podejmuje decyzję wyruszenia na Czarny Ląd – chce urzeczywistnienia, spełnienia marzenia zrodzonego w dzieciństwie; chce zobaczyć, dotknąć, skonfrontować wyobrażenie z rzeczywistością, poznać, doświadczyć. W przeciwieństwie do *Listów*, przed których autorem Afryka pierzcha, *W pustyni i w puszczy* daje nadzieję zastania Afryki otwartej, tym samym namawia, zachęca do poznawania jej, do spotkań z egzotyką, do nawiązywania niezapośredniczonego kontaktu z innym, obcym światem. W tym sensie wkład Sienkiewicza – w budzeniu motywacji poznawczych, w inicjowaniu polskich wypraw na

Czarny Łąd, intensyfikowaniu wysiłków zmierzających do odkrycia tajemnicy i prawdy o Afryce – jest duży.

Drogi ze śladami Sienkiewicza, Brandysa i Kydryńskiego to zbiegają się, to rozchodzą. Ich teksty wchodzi we wzajemną dyskusję i polemikę. Każda z analizowanych afrykańskich relacji jest fragmentem... Fragmentem doświadczenia, fragmentem doświadczonego i wreszcie fragmentem doświadczanego. Z tych odłamków szkła, kolorowych kamyczków, skorup ceramicznych (fragmentów afrykańskich odsłon) można ułożyć ciekawy, mozaikowy wzór, jeśli tylko dojdzie do wzajemnej wymiany empirycznych zdobyczy. Powstały *collage* twarzy, mozaikowy wizerunek obcego, nie jest skończony; czeka kolejnych druków, zdjęć, szkiców, pociągnięć pędzlem – kolejnych fragmentów, kolejnych czarno-ładowych doświadczeń.

Świat wyłaniający się ze stron polskich relacji poświadcza, iż polskim Africa-trotters udało się przywieźć trofea cenne. Tym cenniejsze, że wskazujące na zasadność i nieodzowność podejmowania wypraw, potwierdzające nieukończoność *collage'u*, niewyczerpywalność tematu, jakim jest „Afryka”. Świat – objęty przez kartografów siecią równoleżników i południków, wpisany w mapy, zamknięty w atlasach – pozostał w dużej mierze nierozpoznany, tak jak i człowiek (świat zamieszkujący) pozostał zagadką. I ten z prowincjonalnej Czarnej Afryki, i ten wyglądający z okien luksusowego apartamentowca, w której z europejskich stolic. Ludzie pozostają wzajemnie dla siebie egzotyczni.

Centrum – peryferia (rozmaite dialogi z przestrzenią), swojskość – obcość (mentalnościowe „blisko” – „daleko”), nieskończoność punktów widzenia... Zapachy kuchni świata, to odstręczające, to apetyczne, nigdy nijakie. A w różnorodności, w feerycznym krajobrazie kontrastujących ze sobą światopoglądów, w świecie triumfującej różnicy (rozpiętej między „kolosalnie” – „minimalnie”) – nisze tego, co wspólne, jednakowe dla wszystkich, nisze dla „wszędzie *unum et idem*”.

Wszędzie ten sam człowiek, połączenie *psyche* i *physis*, człowiek zaspokajający potrzeby, borykający się z problemami dnia codziennego, w coś wierzący, o czymś marzący, odczuwający strach, głód, pragnienie, ból i radość, walczący o przetrwanie, pracujący i świętujący, oddający się zabawie i wychowujący potomstwo, ze swoim poglądem na świat, uświęconym tradycją obyczajem. Obcy – swój... Taki sam. Wciąż obcy. Otoczony tym, co obce, chociaż w swoim podobieństwie rozpoznawalne. Tylko od podróżnika zależy, czy zechce się on nad tą odmiennością pochylić, czy też upojony pędem, potraktuje Obcego jak niezbędny element krajobrazu, a obce minie obojętnie, zachwycony ekspresją własnych przeżyć. Zmiana podejścia do tego, co obce to zmiana

jednego z ważnych paradygmatów kultury europejskiej. Przemiana starego w nowe nie jest jednak definitywna; jedno nie zastępuje drugiego. Można raczej mówić – sądząc z atrakcyjności propozycji Sienkiewicza, Brandysa i Kydryńskiego – o postępującej dwoistości spojrzenia na podróż i drogę, o epistemologicznym rozdrożu, na którym człowiek współczesny, pytany o cele i funkcje swoich własnych podróży, podejmuje decyzje dotyczące siebie i Innych.

Bibliografia

Bibliografia podmiotowa

Henryk Sienkiewicz: *Listy z Afryki*. [W:] *Pisma Henryka Sienkiewicza. Tom XXX. Listy z Afryki*. Nakład Gebethnera i Wolffa, Warszawa, wydanie piąte.

Marian Brandys: *Śladami Stasia i Nel. Z panem Biegankiem w Abisynii*. Wydawnictwo Puls, Londyn 1993.

Marcin Kydryński: *Chwila przed zmierzchem*. Prószyński i S-ka, Warszawa 1995.

Henryk Sienkiewicz: *Listy do Mścislawa Godlewskiego (1878 – 1904)*. Zakład im. Ossolińskich, Wrocław 1956.

Henryk Sienkiewicz: *Listy z pustyni i z puszczy*. Wydawnictwo Sorus, Poznań 2001.

*

Marian Brandys: *Śladami Stasia i Nel. Z panem Biegankiem w Abisynii*. Nasza Księgarnia, Warszawa 1974.

Marian Brandys: *Od Kairu do Addis Abeby*. Wydawnictwo Ministerstwa Obrony Narodowej, Warszawa 1957.

*

Marcin Kydryński: *Pod słońce*. Wydawnictwo Książkowe TWÓJ STYL, Warszawa 1999.

„National Geographic” nr 3, Marzec 2001. Reportaż: *Śladami wyobraźni Henryka Sienkiewicza. „W pustyni i w puszczy”*. Tekst i zdjęcia Marcin Kydryński.

„Podróże” nr 10 (100) 2006. 10 najciekawszych miejsc na świecie wybranych przez Marcina Kydryńskiego.

Bibliografia przedmiotowa

Abramowska Janina: *Powtórzenia i wybory. Studia z tematologii i poetyki historycznej*. Dom Wydawniczy REBIS, Poznań 1995.

Ackerman Diane: *Historia naturalna zmysłów*. „Książka i Wiedza”, Warszawa 1994.

Afryka.. 40 lat penetracji oraz poznawania ludów i ich kultur. Materiały z sesji naukowej zorganizowanej przez Muzeum Narodowe w Szczecinie 18 – 19 kwietnia 2002 roku.

- Redakcja Jacek Łapott przy współpracy Ewy Prądyńskiej i Barbary Zaborowskiej, Muzeum Narodowe w Szczecinie, Szczecin 2004.
- Aksjologia turystyki*. Praca zbiorowa po redakcją Zbigniewa Dziubińskiego, Salezjańska Organizacja Sportowa Rzeczypospolitej Polskiej, Warszawa 2006.
- Aksjotyczne przestrzenie kultury*. Pod red. Renaty Tańczuk i Doroty Wolskiej. Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2005.
- Aronson Elliot: *Człowiek – istota społeczna*. PWN, Warszawa 1997.
- Banach Andrzej: *O potrzebie egzotyizmu*. Wydawnictwo Literackie, Kraków 1980.
- Barley Nigel: *Niewinny antropolog. Notatki z glinianej chatki*. Prószyński i S-ka, Warszawa 1997.
- Bauer Zbigniew: *Antymedialny reportaż Ryszarda Kapuścińskiego*. Wydawnictwo PAP, Warszawa 2001.
- Bauman Zygmunt: *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*. Instytut Kultury, Warszawa 1994.
- Benedyktowicz Zbigniew: *Portrety obcego. Od stereotypu do symbolu*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000.
- Braudel Fernand: *Gramatyka cywilizacji*. Oficyna Naukowa, Warszawa 2006.
- Brozi Krzysztof Jarosław: *Antropologia wartości. Ujęcie metodologiczne*. Wydawnictwo UMCS, Lublin 1989.
- Buchowski Michał: *Zrozumieć Innego. Antropologia racjonalności*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004.
- Buczyńska-Garewicz Hanna: *Uczucia i rozum w świecie wartości. Z historii filozofii wartości*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 1975.
- Bugajski Leszek: *Skrzywdzony kontynent*. „Twórczość” 1999, nr 3.
- Burszta Wojciech J.: *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*. Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 1998.
- Burszta Wojciech J.: *Czytanie kultury. Pięć szkiców*. IEiAK, Łódź 1996.
- Bystron Jan Stanisław: *Tematy, które mi odradzano. Pisma etnograficzne rozproszone*. PIW, Warszawa 1980.
- Calvino Italo: *Wykłady amerykańskie*. Wydawnictwo MARABUT, Oficyna Wydawnicza VOLUMEN, Gdańsk – Warszawa 1996.

Chałasiński Józef, Chałasińska Krystyna: *Blżej Afryki*. Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1965.

Chylak-Wińska Ewa: *Afryka Kapuścińskiego*. Wydawnictwo Sorus, Poznań 2007.

Ciesielski Remigiusz T.: *Metamorfozy maski. Koncepcja Josepha Campbella*. Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2006.

Cioran Emil: *Wyznania i anatemy*. Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2006.

Czaja Dariusz: *Sygnatura i fragment. Narracje antropologiczne*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004.

Dąbrowski Mieczysław: *Swój / Obcy / Inny. Z problemów interferencji i komunikacji międzykulturowej*. Świat Literacki, Izabelin 2001.

Dudek Zenon Waldemar, Pankalla Andrzej: *Psychologia kultury. Doświadczenia graniczne i transkulturowe*. Eneteia, Warszawa 2005.

Durkheim Emile: *O podziale pracy społecznej*. PWN, Warszawa 1999.

Edukacja w czasach popkultury. Pod red. W. Burszty, A. de Tchorzewskiego. Wydawnictwo Akademii Bydgoskiej im. Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2002.

Elias Norbert: *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*. PIW, Warszawa 1980.

Emerson Ralph Waldo: *Eseje [I]*. Wydawnictwo Test, Lublin 1997.

Eriksen Thomas Hylland: *Tyrania chwili*. PIW, Warszawa 2003.

„Er(r)go”: *Postkolonializm i okolice*. Nr 8 1/2004.

Fritzhand Marek: *Wartości a fakty*. PWN, Warszawa 1982.

Gasset José Ortega y: *Uwagi o powieści*. „Przegląd Humanistyczny” 1958, nr 2.

Geertz Clifford: *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*. Wydawnictwo KR, Warszawa 2000.

Geertz Clifford: *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*. UNIVERSITAS, Kraków 2003.

Goffman Erving: *Człowiek w teatrze życia codziennego*. PIW, Warszawa 1981.

Grad Jan: *Obyczaj a moralność. Próba metodologicznego uporządkowania badań dotychczasowych*. Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1993.

Hall Edward T.: *Bezgłośny język*. PIW, Warszawa 1987.

Hall Edward T.: *Poza kulturą*. PWN, Warszawa 2001.

- Hall Edward T.: *Ukryty wymiar*. Wydawnictwo Literackie MUZA S.A., Warszawa 2001.
- Heidegger Martin: *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. „Czytelnik”, Warszawa 1977.
- Henryk Sienkiewicz. *Polak i Europejczyk*. Pod red. Z. Mokranowskiej. Muzeum w Sosnowcu, Sosnowiec 2004.
- Hunter Ian M. L.: *Pamięć. Fakty i złudzenia*. PWN, Warszawa 1963.
- Huxley Aldous: *Drzwi percepcji. Niebo i piekło*. Wydawnictwo Przedświt, Warszawa 1991.
- Inny, inna, inne: o inności w kulturze*. Pod red. Marii Janion, Claudii Snochowskiej-Gonzalez i Kazimierzy Szczuki. Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2004.
- Języki Afryki a kultura*. Pod red. N. Pawlak i Z. Podobińskiej, Wydawnictwo AGADE, Warszawa 2004.
- Kapuściński Ryszard: *Autoportret reportera*. Wydawnictwo Znak, Kraków 2006.
- Kapuściński Ryszard: *Ten Inny*. Wydawnictwo Znak, Kraków 2006.
- Kloska Gerhard: *Pojęcia, teorie i badania wartości w naukach społecznych*. PWN, Warszawa 1982.
- Kołąkowski Leszek: *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*. Wydawnictwo Znak, Kraków 2006.
- Kołąkowski Leszek: *Kultura i fetysze. Zbiór rozpraw*. PWN, Warszawa 1967.
- Kołąkowski Leszek: *Moje słuszne poglądy na wszystko*. Wydawnictwo Znak, Kraków 1999.
- Kołąkowski Leszek: *Mini-wykłady o maxi-sprawach*. Wydawnictwo ZNAK, Kraków 1997.
- Komar Michał: *Piekło Conrada*. Czytelnik, Warszawa 1978.
- Komorowski Zygmunt: *Wśród legend i prawd Afryki*. Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1974.
- Komorowski Zygmunt: *Kultury Czarnej Afryki*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1994.
- Komorowski Zygmunt: *Szkolnictwo w kulturach Afryki. Tradycje wychowawcze oraz współczesne szkolnictwo Afryki Zachodniej i Maghrebu*. PWN, Warszawa 1973.

- Kosowska Ewa: *Negocjacje i kompromisy. Antropologia polskości Henryka Sienkiewicza*. Wydawnictwo Naukowe „Śląsk”, Katowice 2002.
- Kosowska Ewa: *Stąd do Teksasu. Impresje amerykańskie*. Wydawnictwo Naukowe „Śląsk”, Katowice 2006.
- Kowalczyk Ks. Stanisław: *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*. ODISS, Warszawa 1980.
- Krainy utracone i pozyskane. *Problem w literaturach Europy Środkowej*. Pod red. K. Krasuskiego. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2005.
- Krzywicki Janusz, Nalborczyk Agata S., Pałasz-Rutkowska Ewa, Religa Małgorzata, Stasik Danuta: *Wizerunek Europejczyków i kultury Zachodu w Azji i Afryce*. Wydawnictwo TRIO, Warszawa 2005.
- Kultury i religie Afryki a ewangelizacja*. Redaktor Henryk Zimoń SVD, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995.
- Lenartowicz-Podbielska Agnieszka: *Między nadmiarem a niedomiarem relatywizmu. Pytanie o transcendentalizm kulturowy*. Wydawnictwo ADAM MARSZAŁEK, Toruń 2003.
- Leszczyński Adam: *Naznaczeni. Afryka i AIDS*. Wydawnictwo TRIO, Warszawa 2003.
- Lévinas Emmanuel: *O Bogu, który nawiedza myśl*. Wydawnictwo Znak, Kraków 1994.
- Lévinas Emmanuel: *Czas i to, co inne*. Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.
- Lévinas Emmanuel: *Etyka i nieskończony. Rozmowy z Philipp'em Nemo*. Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1991.
- Lévinas Emmanuel: *Imiona własne*. Wydawnictwo KR, Warszawa 2000.
- Lévi-Strauss Claude: *Spojrzenie z oddali*. PIW, Warszawa 1993.
- MacCannell Dean: *Turysta. Nowa teoria klasy próżniaczej*. MUZA SA, Warszawa 2002.
- Mackiewicz (Cat) Stanisław: *Dostojewski*. Wydawnictwo Puls, Londyn-Warszawa 1992.
- Malinowska Elżbieta: *Podróże Prusa i Sienkiewicza*. Wydawnictwo Szumacher, Kielce 1997.
- Maski*. Wybór, oprac. i red. M. Janion i S. Rosiek, Wydawnictwo Morskie, Gdańsk 1986.
- Masłoń Krzysztof: *Odkrywanie Parkinglandii*. „Rzeczpospolita” 1999-11-25 (nr 275).
- Matuszewicz Czesław: *Psychologia wartości*. PWN-Oddział w Poznaniu, Warszawa – Poznań 1975.

Mączak Antoni: *Peregrynacje, wojaże, turystyka*. „Czytelnik”, Warszawa 1984.

Mączak Antoni: *Życie codzienne w podróżach po Europie w XVI i XVII wieku*. PIW, Warszawa 1978.

Merleau-Ponty Maurice: *Fenomenologia percepcji*. Fundacja Aletheia, Warszawa 2001.

Michalik Mieczysław: *Szkice o kryteriach moralnych*. Wiedza Powszechna, Warszawa 1980.

Na egzotycznych szlakach. O polskich badaniach etnograficznych w Afryce, Ameryce i Azji w dobie powojennej. Editor Leszek Dzięgiel. Archiwum Etnograficzne Tom 33, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 1987.

Nietzsche Fryderyk: *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*. Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 1995.

Nowacka Beata: *Magiczne dziennikarstwo. Ryszard Kapuściński w oczach krytyków*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2006.

Nowicka Ewa: *Świat człowieka – świat kultury. Systematyczny wykład problemów antropologii kulturowej*. PWN, Warszawa 1997.

Obrazy świata białych. Pod red. A. Zajączkowskiego, PIW, Warszawa 1973.

O wartościowaniu w badaniach literackich. Studia pod redakcją Stefana Sawickiego, Władysława Panasa, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1986.

O wyobraźni. Redakcja naukowa R. Liberkowski, W. Wilowski. Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2003.

Piotrowski Wojciech: *„W pustyni i w puszczy” Henryka Sienkiewicza: analiza wartości literackich, poznawczych i wychowawczych powieści w konfrontacji z „Listami z Afryki” Henryka Sienkiewicza i reportażem Mariana Brandysa „Śladami Stasia i Nel”*. Wydawnictwo Oddziału Doskonalenia Nauczycieli w Koszalinie, Koszalin 1984.

Plessner Helmuth: *Pytanie o conditio humana. Wybór pism*. PIW, Warszawa 1988.

Polskie opisywanie świata. Od fascynacji egzotyką do badań antropologicznych. Pod red. Antoniego Kuczyńskiego, Katedra Etnologii Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2000.

Przestrzenie, miejsca, wędrówki. Kategoria przestrzeni w badaniach kulturowych i literackich. Studia pod redakcją Piotra Kowalskiego. Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2001.

Renaut Alain: *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich Wydawnictwo, Wrocław 2001.

- Rewers Ewa: *Język i przestrzeń w poststrukturalistycznej filozofii kultury*. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. A. Mickiewicza, Poznań 1996.
- Rothenbuhler Eric W.: *Komunikacja rytualna. Od rozmowy codziennej do ceremonii medialnej*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2003.
- Rozet Igor M.: *Psychologia fantazji. Badania twórczej aktywności umysłowej*. PWN, Warszawa 1982.
- Rudgley Richard: *Alchemia kultury. Od opium do kawy*. PIW, Warszawa 2002.
- Said Edward W.: *Orientalizm*. PIW, Warszawa 1991.
- Sartre Jean Paul: *Wyobrażenie. Fenomenologiczna psychologia wyobraźni*. PWN, Warszawa 1970.
- Sąsiedzi i inni*. Pod red. A. Garlickiego, „Czytelnik”, Warszawa 1978.
- Simmel Georg: *Socjologia*. PWN, Warszawa, 1975.
- Słabczyński Wacław: *Polscy podróżnicy i odkrywcy*. PWN, Warszawa 1988.
- Sławek Tadeusz: *U-bywać. Człowiek, świat, przyjaźń w twórczości Williama Blake’a*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2001.
- Stopa Roman: *Spod chłopskiej strzechy na katedrę uniwersytetu. Kartki z życia człowieka opętanego muzyką, poezją, wsią i Buszmenami*. Instytut Języka Polskiego PAN, Kraków 1995.
- Style zachowań romantycznych. Propozycje i dyskusje*. Pod red. Marii Janion i Marty Zielińskiej, PIW, Warszawa 1986.
- Sulima Roch: *Antropologia codzienności*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000.
- Tischner Ks. Józef: *Filozofia dramatu*. Wydawnictwo Znak, Kraków 2006.
- Tropy tożsamości: Inny Obcy Trzeci*. Pod red. Wojciecha Kalagi. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2004.
- Tuan Yi-Fu: *Przestrzeń i miejsce*. PIW, Warszawa 1987.
- Wartości i antywartości w kontekście przeobrażeń kultury współczesnej*. Pod red. T. Szkołuta. Wydawnictwo UMCS, Lublin 1999.
- Wędrować, pielgrzymować, być turystą, Podróż w dyskursach kultury*. Studia pod redakcją Piotra Kowalskiego. Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2003.
- Wieczorkiewicz Anna: *Wędrowcy fikcyjnych światów. Pielgrzym, rycerz i włóczęga*. Wydawnictwo SŁOWO/OBRAZ TERYTORIA, Gdańsk 1996.

Wielka Encyklopedia Powszechna PWN, Warszawa 1962.

Wilkoś Stefan: *Wszystko o Afryce*. „Nasza Księgarnia”, Warszawa 1982.

Wilkośewska Krystyna: *Wariacje na postmodernizm*. UNIVERSITAS, Kraków 2000.

Zadrożyńska Anna: *Homo faber i homo ludens. Etnologiczny szkic o pracy w kulturach tradycyjnej i współczesnej*. PWN, Warszawa 1983.

Zaworska Helena: *Lustra Polaków. Szkice o literaturze współczesnej*. Wydawnictwo JUKA, Łódź 1994.

Żygulski Kazimierz: *Wartości i wzory kultury. Rozważania socjologa*. Instytut Wydawniczy CRZZ, Warszawa 1975.

Źródła literackie, reportaże, wspomnienia, wywiady

26 bajek z Afryki ze zdjęciami Ryszarda Kapuścińskiego. Praca zbiorowa, Wydawnictwo Agora, Warszawa 2007.

Auchincloss Louis: *Druga szansa. Opowiadania dwóch pokoleń*. „Książka i Wiedza”, Warszawa 1973.

Barth John: *Pływająca opera*. PIW, Warszawa 1998.

Baudelaire Charles: *Kwiaty zła*. Wydawnictwo Literackie, Kraków 1990.

Bellow Saul: *Henderson, Król Deszczu*. Wydawnictwo IN FOCUS, Olsztyn-Warszawa 1992.

Bereś Witold, Brunetko Krzysztof: *Kapuściński: nie ogarniam świata*. „Świat Książki”, Warszawa 2007.

Berger Thomas: *Robert Crews*. Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 1995.

Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 1965.

Blixen Karen: *Pożegnanie z Afryką*. „Iskry”, Warszawa 1988.

Bradbury Malcolm: *Doktor Criminale*. Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 1996.

Chatwin Bruce: *Ścieżki śpiewu*. Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 1998.

Cielecka Anna: *Niespokojna Afryka. Wspomnienia z Egiptu, Etiopii, Nigerii, Beninu, Togo*. Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa 1996.

- Dirie Waris, D'Haem Jeanne: *Córka nomadów*. Fakty, Warszawa 2002.
- Dirie Waris, Miller Cathleen: *Kwiat pustyni. Z namiotu nomadów do Nowego Jorku*. Wydawnictwo Libros, Warszawa 1999.
- Dirie Waris, Milborn Corinna: *Przełamać tabu*. Świat Książki, Warszawa 2005.
- Dostojewski Fiodor: *Bracia Karamazow*. Wydawnictwo Puls, Londyn 1993.
- Dunlop Carol, Cortazar Julio: *Autonaucci z kosmostrady albo pozaczasowa podróż Paryż – Marsylia*. Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, Warszawa 1999.
- Hesse Hermann: *Narcyz i Złotousty*. Oficyna Wydawnicza MOST, Warszawa 1991.
- Hesse Hermann: *Trzy opowieści z życia Knulpa*. PIW, Warszawa 1999.
- Hofmann Corinne: *Biała Masajka*. Świat Książki, Warszawa 2005.
- Hofmann Corinne: *Żegnaj Afryko. Dalsze losy Białej Masajki*. Świat Książki, Warszawa 2005.
- Homer: *Odyseja*. PIW, Warszawa 1990.
- Irving John: *Uwolnić niedźwiedzie*. Wydawnictwo Marabut, Gdańsk 1994.
- Kapuściński Ryszard: *Heban*. „Czytelnik”, Warszawa 1998.
- Kapuściński Ryszard: *Jeszcze dzień życia*. „Czytelnik”, Warszawa 2005.
- Kapuściński Ryszard: *Lapidaria*. „Czytelnik”, Warszawa 2005.
- Kapuściński Ryszard: *Wojna futbolowa*. „Czytelnik”, Warszawa 2006.
- Karlińska – Kubik Krystyna: *Szeptem o Afryce...* Wydawnictwo Bosz, 2004.
- Kaysen Susanna: *Przerwana lekcja muzyki*. Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 1996.
- Kerouac Jack: *W drodze*. PIW, Warszawa 1993.
- Konarzewska Wanda: *Inna wśród innych. Powieść na motywach życia Elżbiety Huggler*. TWÓJ STYL Wydawnictwo Książkowe, Warszawa 2006.
- Korabiewicz Wacław: *Gdzie słoń a gdzie Polska*. Wydawnictwo Ministerstwa Obrony MON, Warszawa 1980.
- Kubiak Zygmunt: *Mitologia Greków i Rzymian*. ŚWIAT KSIĄŻKI, Warszawa 1997.
- Kubik Mariusz: *Marian Brandys (25 I 1912 – 20 XI 1998). Wspomnienie*. „Gazeta Uniwersytecka UŚ” nr 4 (60) / styczeń 1999.

- Kulczyk Marek: *Timbaktu i okolice*. REFUGIO, Warszawa 2002.
- Kundera Milan: *Powolność*. PIW, Warszawa 1997.
- Landvik Lorna: *Wieczór Polkowy w Tall Pine*. Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2003.
- Leopold Wanda, Stolarek Zbigniew: *Antologia poezji afrykańskiej*. Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1974.
- LoBagola: *Życiorys afrykańskiego dzikusa przez niego samego napisany*. Wydawnictwo Literackie, Kraków 1974.
- Łubczyk Grzegorz, Szczygieł Bogdan: *Platanina afrykańskich dróg*. Krajowa Agencja Wydawnicza KAW, Kraków 1984.
- Matthiessen Peter: *Drzewo, na którym narodził się człowiek*. Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2002.
- Mello Anthony de SJ: *Minuta nonsensu*. Wydawnictwo WAM, Kraków 1998.
- Mielcarek Remigiusz: *Listy afrykańskie. Reportaże z podróży*. Wydawnictwo SORUS, Poznań 2000.
- Natanek S. Celina: *Tak naprawdę Afrykę budują kobiety. Wspomnienia po powrocie z Tanzanii*. „Misyjne drogi” nr 109 (1/2005) Styczeń – Luty.
- Natura – reporter. Joanna Szczęsna w rozmowie z Ryszardem Kapuścińskim wspomina Mariana Brandysa*. „Gazeta Wyborcza” 1998–01–01.
- Pałkiewicz Jacek: *Przepustka do przygody*. Wydawnictwo Bellona, Warszawa 1996.
- Phillips Christopher: *Sokrates Café. Świeży smak filozofii*. Wydawnictwo SZAFKA, Warszawa 2005.
- Pniewska Matylda, Szczechowicz Dominika, Tryc Anna: *Zapach Afryki*. Wydawnictwo MEDIUM, Warszawa 1997.
- Prose Francine: *Błękitny anioł*. Dom Wydawniczy REBIS, Poznań 2002.
- Raczek Tomasz: *Karuzela z herosami. Męski świat w 57 odsłonach*. Instytut Wydawniczy Łatarnik, Michałów – Grabina 2004 (rozmowa z Marcinem Kydryńskim i z Tomaszem Tomaszewskim).
- Rankin Robert: *Księga prawd ostatecznych*. Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 1997.
- Rankin Robert: *Poszukiwacze zaginionego parkingu*. Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 1998.
- Robbins Tom: *I kowbojki mogą marzyć*. Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 1999.

Robbins Tom: *Kalekie dzikusy z gorących krajów*. Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2003.

Robbins Tom: *Martwa natura z dzieciołem*. Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 1995.

Różewicz Tadeusz: *Niepokój. Wybór wierszy*. PIW, Warszawa 2000.

Slung Michele: *Wśród kanibali. Wyprawy kobiet niezwykłych*. Wydawnictwo G+J RBA, 2001.

Steinbeck John: *Podróże z Charleyem. W poszukiwaniu Ameryki*. SSAW, Poznań 1991.

Sterne Laurence: *Życie i myśli J. W. Pana Tristrama Shandy*. „Czytelnik”, Warszawa 1974.

Świrszczyńska Anna: *Jestem baba. Wiersze z różnych lat*. Prószyński i S-ka, Warszawa 2000.

Świrszczyńska Anna: *Radość i cierpienie. Utwory wybrane*. Wydawnictwo Literackie, Kraków 1993.

Tagore Rabindranath: *Dom i świat*. Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1989.

Tagore Rabindranath: *Sadhana. Szept duszy. Zbłąkane ptaki*. Wydawnictwo Polskie, Lwów-Poznań 1922.

Thoreau Henry D.: *Walden, czyli życie w lesie*. PIW, Warszawa 1991.

„Viva!” nr 07/2005. Wywiad z Anną Marią Jopek i Marcinem Kydryńskim przeprowadzony przez Katarzynę Montgomery na kenijskiej plantacji herbaty.

Whitman Walt: *Pieśń o sobie*. Wydawnictwo Literackie, Kraków 1990.

Wieczorek Robert: *Listy z serca Afryki*. Wydawnictwo GŁOS OJCA PIO, Kraków 2002.

Żuławski Mirosław: *Ucieczka do Afryki*. „Czytelnik”, Warszawa 1983.

RADIO OPOLE. Magazyn Turystyczny OBIEŻYŚWIAT: Wywiady (Wywiad z Marcinem Kydryńskim) (<http://www.radio.opole.pl/>).

Filmy

The Bridges Of Madison County (1999). Reżyseria: Clint Eastwood. Produkcja: USA. W rolach głównych: Meryl Streep i Clint Eastwood.

Le silence de la forêt/Forest. Milczenie lasu. (2003). Reżyseria: Bassek Ba-Kobhio, Didier Ouenangare. Produkcja: Francja, Kamerun, Gabon, Republika Środkowoafrykańska.

Madame Brouette (2002). Reżyseria: Moussa Sene Absa. Produkcja: Francja, Kanada, Senegal.

Moolaadé (2004). Reżyseria: Ousmane Sembene. Produkcja: Kamerun, Francja, Senegal, Tunezja, Maroko.

Scarecrow (1973). Reżyseria: Jerry Schatzberg. Produkcja: USA. W rolach głównych: Gene Hackman i Al Pacino.